



کوهر

۸

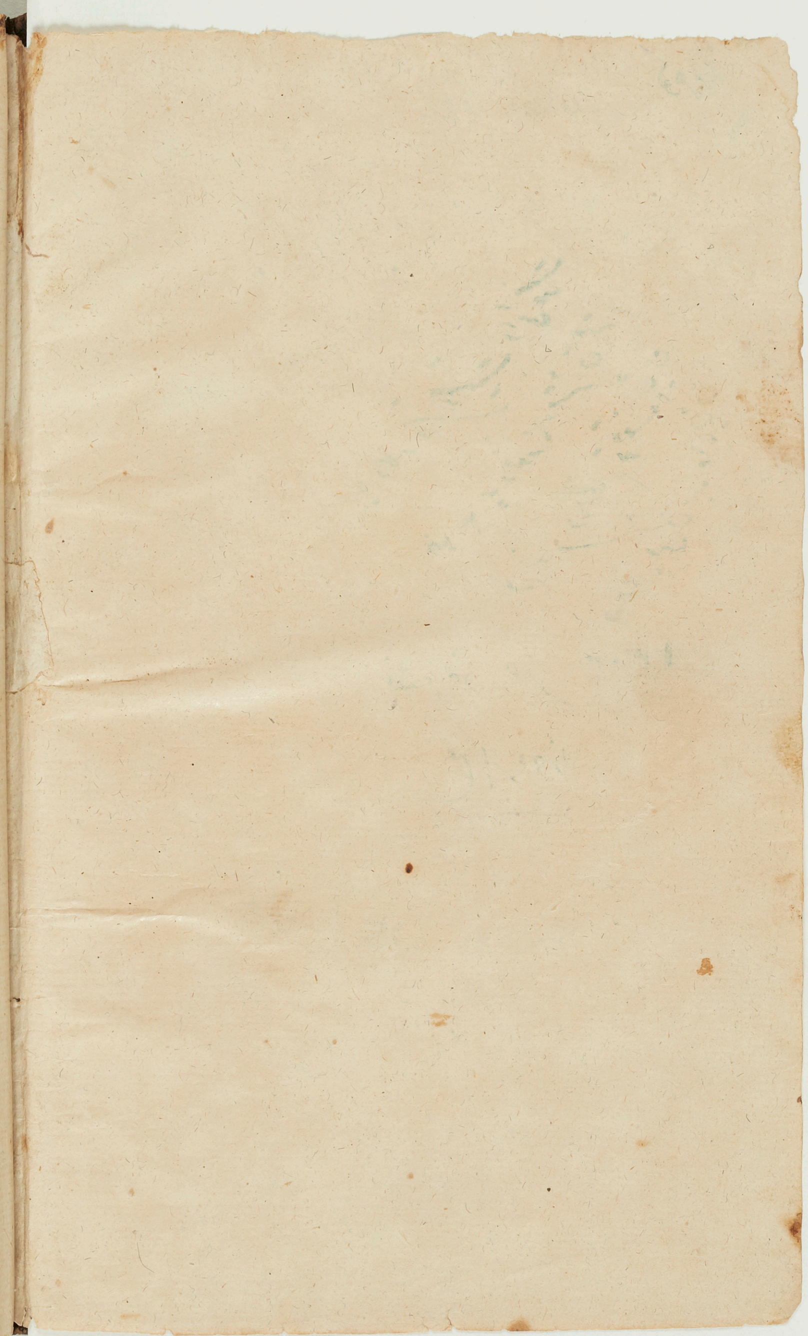
[illegible]

۱۳۰۲

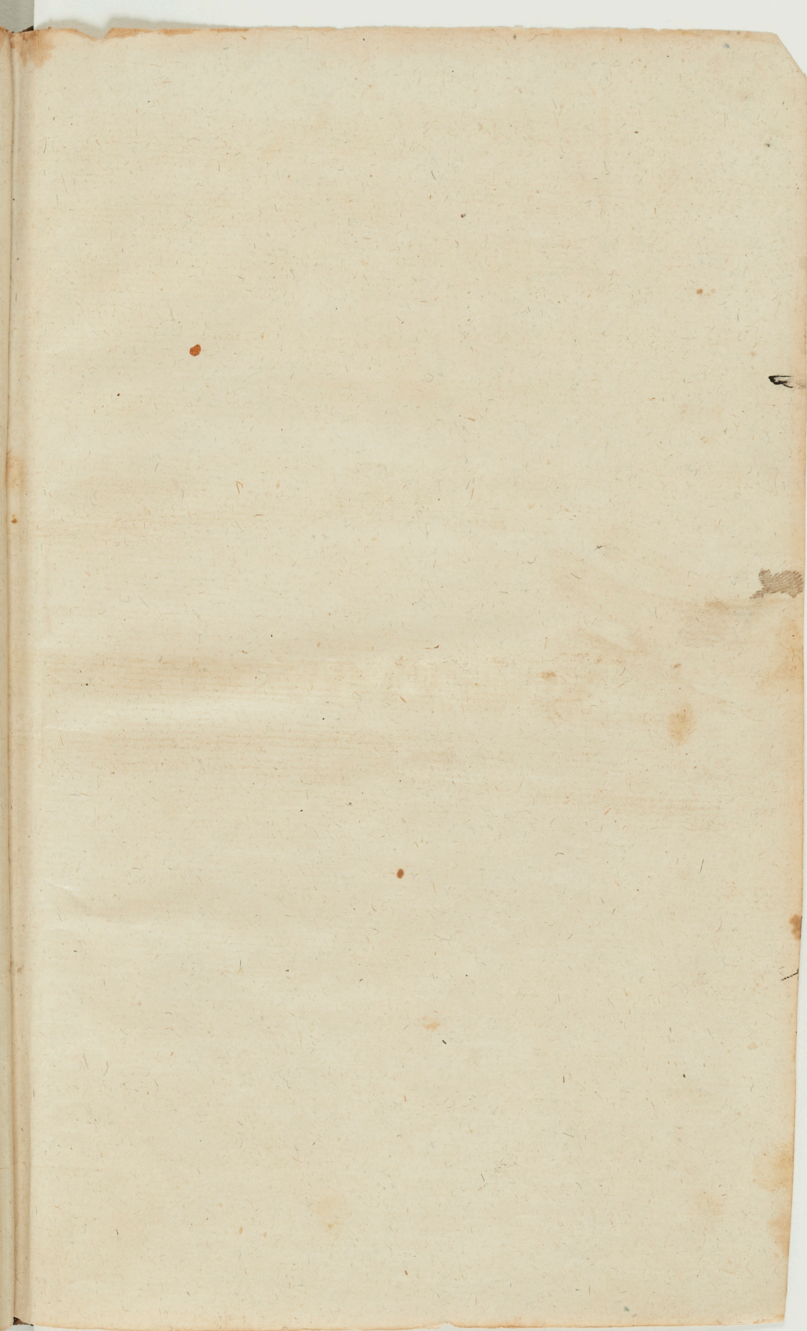
تقدیم نمود [illegible]

[illegible]

Ms. de 235 feuillets



2



فقد حسنت الاحظين منه وحليه ونقش وزين ادام
اذا اجتمعت في المرء والمرء مفلس وليس له في ذي عاقدا دام



بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دردانهٔ مقصودی
که جوهر طبیعت را در رشتهٔ حیرت گوشهٔ بساط ادا آید اقرار کردن و اعتراف نمودنست
بعجز از شکر ولی نعمتی که زبان شکرگزاران از جملهٔ آلای اوست و توفیق شکرگزاری
نعمتی از نعمای بی‌منتهای او فیاض علی الاطلاقی که بساط بسیط عرصهٔ وجود مائدهٔ
از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط امکان هم
چیده دست امتنان او و یگانه که دهقان ابداعش دانهٔ هستی را در صحرای بی‌شیار نیستی باری
رحمت پرورد و کاتب اختراعش صفحهٔ سادهٔ هیولی را آثار قبول ذاتی داده بمهرهٔ امکان
مهیای نگارش ارقام صور کاینات کرد صانعی که صیقل صنعش آینهٔ افلاک را در بدو
فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و مرآت امزاج اضداد اربعه را
بتصفیهٔ اعتدال مزاج جلوه‌کار صور موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی
در فیض بی‌منتهای ابدی بر روی عالمیان گشاده و کلید خزاین جود در قبول مراتب مختلفهٔ وجود
در کف اختلاف استعداد نهاد هر صدف قابلیتی درین دریا بقدر حوصله آبستن درگشت و ظرف
هر استعدادی ازین سرچشمه بمقدار گنجایش رسید اگر در سبوی بزرگ آب دریا بیشتر از کوچک
گنجد و بظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از ظرف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری

باشد و نه سیلاب را قصوری افتد کاسهٔ سرنگون در زیر ناودان محروم چون نماند
و کوزهٔ شکسته نگاهداری آب چگونه تواند فیضش با هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش
با هیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار از یکجویبار است و رنگ لاله و داغ از یک
نوبهار است گاه یک گل بصد رنگ آراستن و گاه صد گل بیکرنگ برآراستن اگر از
قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعداد است
استعداد اینهمه مختلف از حیثیت حکیمی که بموجب حکمت تامّه و مقتضای مصلحت عامّه
وجود ذرهٔ بیکار نگذاشت و در ایجاد قطرهٔ نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطرهٔ
دریای حکمت بدیدار است و از نمود ذرهٔ آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت
شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاد و کافهٔ مسبّبات را
باسباب متعلق ساخته آثار را بمؤثرات ربط داد اقتضا بطبع و اراده بنفس تفویض
کرد و تربیت عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کل را کدخدای عالم و طبیعت کلیّه را
کدبانوی جهان گردانید و نفس کلیّه را واسطه ساخت که از جهت تجرّد و قبول
نموده و بجهت تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرّات وجود سرایت تواند
نمود و مابین عقل کل و نفس کلیّه رابطهٔ تأثیر و تأثر که در حقیقت تزویج معنویست
متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد نمود و نوع انسان که ارشد
اولاد آباء علوی و امّهات سفلی است بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت
خویش گردانید و بتشریف خاتمیت نبوّت مطلقه در قامت قابلیت اشرف
افراد و اشرف انواع کائنات که بجلوهٔ حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر
قدرت مطلقه را بمرتبهٔ اخوّت که در رتبهٔ معنوی ردیف تساوی است مخصوص ساخته
بجهت تأکید خاتمیت بقای شریعت مطهره با وصیا ی اثنا عشر که بروج آسمان

توحید ند موسس گردانید صلوات الله وسلامه علیه وعلیهم اجمعین اما بعد برورق گذارش
چنین نگارش مینماید خامهٔ عجز و نیستی پست پایه ترین منسوبان دودمان دانش و بینش
وکم مایه ترین نظر کنندگان در کارخانهٔ آفرینش عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی
تجاوز الله عنهم که هر کس نور خرد بر جبههٔ استعدادش تافته و پرتوی از آفتاب عقل در
روزنهٔ قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف آدمی بر کائنات بجوهر عقل است
و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن
اشیاست و کار بستن بمقتضای آن و ضرورترین دانشها شناختن خود است و بازگشت
خود و شناختن پروردگار خود است و شناختن فرمان پروردگار خود و مجموع این دانشهاست
که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الهی گویند و صوفیهٔ موحدین
معرفت نام نهند و باتفاق علما و دانشمندان عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن
بموجب آن رستگاری ممکن نیست و جمهور علما متفق اند که درین مایه دانش تقلید کافی
نیست بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند خبری
که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست که شنونده را بسبب آن اطمینان
و جمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و آثار
صدق در آن بیابد لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل
معارف بجهت خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان
وی گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده برین مثل دانستن اصطلاحات
علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که
تعلیم دیگری کند یا دفع شبهه که کسی را حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل این
دانش بنحوی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرائط التکلیف باشد حاصل است خواه

خاصی وخواه عامی پس هیچکس در تقصیر از ان و عدم سعی در تحصیل ان معذور نخواهد بود
وتحصیل این مایه دانش با هیچکاری وشغلی منافاتی ندارد و با وجود این مردم از تحصیل
ان معرضند و بصعوبت ان و عدم قدرت بران متعذر بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان
ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب و یاد گرفتن
مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را در یکدو صحبت
مستوفی تحصیل ان ممکن است محروممند و فرقی دریمعنی میان ایشان و سایر عوام الناس
نیست و سببش ان بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایدهٔ ان را منحصر
در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه
ان باشد که شهرت و مسلمیت را وجه همت سازند و اصلا بغرضی بالاتر ازین نپردازند
و بسیار از متعینان طلبهٔ علوم و ارباب عمایم باشند که دنیا را از طمطراق و دبدبهٔ زرق
و شید و اسباب عام فریبی و مقتدائی پر کرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید
محض کرده با کودکان و پیرزنان راه تساوی بیمایند و مشاهدهٔ این شیوه بسا که
اذکیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی
گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظهٔ این حالت نمودم و با بسیاری از اذکیا که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم بل مأیوس بودند صحبت داشتم
و بتحقیق کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاصمندی بیغرضانه دامن گیر
شد که رسالهٔ در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی بر وجه یقین که خلاص
و نجات جاودانی بدون ان ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعهٔ ان بی زحمت
تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعبای مباحثات
اصحاب مقالات بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بتقدیم ملاحظهٔ آن

توان سپرد و چهرهٔ این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل انها زیاده فایده متصور نیست
در پردهٔ احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان
روحانی که اظهار شمهٔ از اوصاف پسندیده اش با انکه امکان ندارد خالی از شایبهٔ
یکانگی نمیتواند بود از جهت التفات تازه وزیدن گرفته گوشه نقاب علایق از رخسارهٔ
مقصود معهود فی الجمله دوری گرفت و پای نشاط فرمان برداری که بحجاب کاهلی
قدمی رفته بود بجلوهٔ اهتزاز در امد و وعدهٔ سابقه که با سایر دوستان جانی نیز شده
بود موجب تاکید این عزیمت مصمم گردیده و در خاطر دارم که هرگاه برونق رضای
احبا بتوفیق واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام
پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم و بحمد الله تعالی چون این نسخهٔ شریف اتمام
یافت و این گوهر مراد از دریای قوت بساحل فعلیت امد کتابی در نظر امد بغایت
گرامی چنانکه تا قطع نظر از معنی که چون من ضعیفی مؤلف انست توان گفت که مؤلفی
درباب خود نظیر و مانند وی نباشد چه این نسخه مشتمل است بر مسائل جمه و مطالب
مهمه که قرة العین عرفا و محققین و خلاصهٔ افکار متقدمین و متاخرین است بتقریری
که مبتدیانرا از اقرب طرق بمطلب رساند و تحقیقی که متوسطانرا از بوادی حیرت
رهاند و انتقادی که منتهیانرا خزانهٔ نقود معقولات غیر مغشوشه باوهام و خیالات
شدن تواند ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق تالیف چنین کتابی نبوده مگر از
اقتضای عهد میمون و اختر همایون اعلی حضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم سپاه
لشکر پرای رعیت پرور فرمان فرمای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری قرهٔ باصرهٔ
سلطنت و کامکاری نور دیدهٔ مصطفوی سرور سینهٔ مرتضوی خلاصهٔ دودمان
نبوت نقاوهٔ سلسلهٔ ولایت صاف شراب صفوت نخبهٔ جوهر فتوت مجمع فرزانگی

مظهر مراحم الهی مشیّد قوانین عدل و انصاف برکنندهٔ بنیان جور و اعتساف پادشاهی
که جهان ناپایدار از استواری عهدش پایدار شد و عالم بی اعتبار از محکمی بنیان
دولتش اعتبار پیدا کرد آبروی دولت و بهار گلزار ملت مناط ملکهٔ شجاعت مرکز مدار
سخاوت صاحبقرانی که قران از مقارنت عهد او شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش
سعود پذیرد ذو شوکتی که شوکت از موافات شان او شکوهی دیگر هست و دولت از
مصاحبت موکبش بر آفتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمربستگان خدمت اوست و
منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بروشنی او با آفتاب در تلاش است
و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر خفاش از عهدهٔ شکر معدلتش گلهٔ اصناف
رمه از گرگ و تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند آمد و وصف مکرمتش را مگر عجز زبان ناطقه
و ضعف قوت اندیشه بعهده تواند گرفت لمؤلفه شهنشاه جوان سال جوان بخت ٭
که باشد زیب افسر زینت تخت ٭ چمن پیرای عیش و کامرانی ٭ شه صاحبقران عباس ثانی
جنابش قبله گاه کج کلاهان ٭ زمینش آسمان پادشاهان ٭ بهار معدلت را نو بهاری
جهان مکرمت را روزگاری ٭ فروغش آفتاب هفت اورنگ ٭ شکوهش کرده جا بر
آسمان تنگ ٭ غبار موکبش در روزگاران ٭ تواند شد بهار نو بهاران ٭ بی شایبهٔ تکلیف
توان گفت که بر هیولای سلطنت چنین صورتی فایض نگشته و بر عناصر پادشاهی
مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ارکان جهانداری را باین تمامیت ترکیبی رو
نداده و مادهٔ قابلیت عالمگیری هرگز مستعد چنین فعلیتی نبوده و هو المالک العادل
و السلطان الباذل و الخاقان قاهر القادر ذو النصرة و التأیید و البطش الشدید
و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ملک الملوک القاهره
و سلطان السلاطین الجبابره مالک رقاب امم و آخذ ازمة العالم السلطان بن

السلطان و الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو المنصور ابو الفتح الشاه عباس الثانی
الصفوی الموسوی الحسینی المرتضوی المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه
و ادام علی العالمین فیض برّه و احسانه و شمل بنظمه شتات امور الانام و نظم بجمعه
تفریق احوال الایّام و ملکه النصر علی ملوک العصر من الطاغین المارقین من حقیقة الدین
المبین و اوصل دولته الی دولة القایم صلوات الله علیه و علی ابائه المعصومین **لمؤلفه**
من دعا کردم و جبریل امین آمین گفت ** کاین دعائیست که فرض است بهر پیر و جوان
و بالجمله چون اینمعنی بر خاطر رسوخ یافت و اینمضمون در ضمیر استحکام پذیرفت واجب
دانستم و فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس چندین کرامت را بتوشیح و تزئین
این کتاب مستطاب بنام نامی و القاب سامی گرامی این پادشاه والاجاه [illegible] این
که از اعتبار مؤلف خالیست بنسبت مؤلف له اعتباری گیرد که بر مؤلفات اولین
و اخرین تفوق یافته اثار ان که منتج دعای مستعدان کمال اندیشه و محققان حقیقت
پیشه است تا دامن قیامت بروزگار فرخنده اطوار راجع و عاید گردد و چون اشاره
شد که علم ضروری خودشناسیست و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین
مبین همین شناختنهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسیست و نبوت و امامت
داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدارا بشرع توان شناخت و شرع محتاج است
باورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی
پس غرض ازین رساله منحصر است در سه قسم و هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش
از شروع در غرض شنیدن سخنی چند مناسبست که ذکران در مقدمه کرده اید و غرض اصلی
درین رساله اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و
اشراق مشتمل بر انست نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره

[illegible]

بران لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در اشارة بر مرتبه
وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم ان
براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت
واین معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول** از مقدمه در اشارت بر
مرتبه وجود انسان و سبب اختصاص ان بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان
جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هراینه او را فضیلتی بر سایر
موجودات جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع بیش
از نوع انسان ظهور دارد پس اگرچه هر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی
کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از ان و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت
وی بر انها از جنس تفاوت یکی از ان نوع بودی بر سایر ان انواع مثلا از جنس تفاوت
فرس بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنک و یا از جنس تفاوت
حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال انکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر
موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره
ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات متعارف است
واین بیانی که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه وقتی که فهم ان موقوف بر غرض علمی
یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و اثار انواع مذکوره
نماید اینمعنی بر وی نیک روشن خواهد شد واین جوهر که انسان بدو مختص است محسوس نیست
با عراض و کیفیات بلکه معقولست بخواص و اثار و در عرف شرع از ان بروح و در عرف
حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست
چه بیان تجردش را موضعی دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر

جواهر محسوسه واثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او درین شریک نیست
بر دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله وی اشناسائی خدای تعالی
حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از ارادهٔ عقلی محض که مبرا از شایبهٔ شهوت و غضب
و سایر اغراض زایده تواند بود و بدینجهت وی اعمل بمرضات الهی که مبنی بر قربت
و محض اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان این مجمل انکه انسان را دو نوع از ادراک
بود یکی ادراک جزوئی که محتاج بالتی باشد از الات بدن چون دیدن و شنیدن و
چشیدن و بوئیدن و لمس کردن و این قسم ادراک را احساس و الات وی را حواس
گویند و خیال و وهم نیز ازین نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و
وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مذکور
در موضعی دیگر خواهد امد انشاء الله تعالی و نوع دویم ادراک کلی که از ان تعقل و نطق نیز گویند
و نفس ناطقه درین نوع ادراک محتاج بآلات نباشد بلکه این ادراک وی را بذات خود
حاصل شود و ازینجهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک جز بذوات
مجرده و مفهومات کلیه تعلق نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین ارادهٔ
انسان نیز منقسم شود بارادهٔ عقلی که ناشی از تعقل شود و ارادهٔ غیر عقلی که ناشی از
احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده دران حاصل
نشود ارادهٔ ان عقلی محض باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشند تواند بود که مراد
شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو اثر مختص بانسان که بیان
کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در
جنس جوهر یا جوهر مختص انسان مبین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست
اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات اینمعنی در و ظاهر است اما موجودی

مباین

که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب انکه شعور ایشان حسّی و اراده ایشان
شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بند که خدا باشد چه خدا الجنس در نیاید و
صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشانرا عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی
ازان خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه باشد که در جنس جوهر با انسان
شریکند اما چون معرفت ایشان از معارضهٔ وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت
شهوت و غضب مبرّاست تکلیف دران نبود چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت
و عبادت ملایکه کلفت نبود و بهمین سبب انسانرا فضیلت بر ملک نیز ثابت شود و حکما
جهتی راکه نفس ناطقه بدانجهت مهیّای ادراک معقولات باشد قوت نظریّه و عقل نظری
گویند و جهتی راکه بدان جهت مهیّای عمل بر وفق خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و
وضع حکمت بجهة تکمیل این دو قوتست انچه باو تکمیل قوت نظری حاصل شود حکمت
نظری و انچه باو تکمیل قوت عملی بعمل اید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال
قوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع درین
معنی نیز مطابق شوند **مطلب دویم از مقدمه** در نمودن راه خدا و تقسیم ان براه ظاهر و
باطن بدانکه راه خدای تعالی نه راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک ان توان نمود
مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و ربّ الارباب مخلوق را با خالق
و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توصل
دران زده متوجه درگاه او توان شد مگر سلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت
و پردهای وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد نومید کلی باشد
چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد دیده نه دیده شود و وجود ممکنات گردیست
برخاسته و فضای اندیشه هوائیست غبار الود تا گرد ننشیند غیر گرد منظر در نیاید و

مقصود محققان صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای مرتبهٔ فنای مطلق زیاده بر همین معنی
که اشاره بران شد نمیتواند بود هر چه غیر ازین شنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا هست
بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای مردی عقل این راه بسر نتوان برد
بلکه بفضل او امیدوار میباید بود و بعنایت خویش این راه بر بندگان کشاده و انبیا را نمودن
این راه فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نمودهٔ خود باید رفت و با آنکه خود میباید رفت
تا او نبرد نمیتوان رفت و باید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست یکی راه ظاهر
و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که ازو بخدا توان رسید و راه ظاهر راهی که
باو خدا را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن و آنکه اشاره بصعوبت
آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبتی نیست چه راه ظاهر راه استدلالست
و استدلال مقدور هر عاقلی است که از آثار پی بموثر برد و راه استدلال مقدم است
بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا
برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف بنمودن
پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر بانکه فرستادهٔ خداست موقوف
بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست
کسی که خفتهٔ صحیح البصر را بیدار کند و لا محاله بچشم خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن
بیدار شده زیاده از بیدار کردن مدخلیت نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار
شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست
کذلک مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست
بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند
و تواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند

اگر عقل از پردهٔ غفلت برامده رابکار برند خدارا بیقین توانند شناخت واگر بعد ازبیدار
شدن از خواب غفلت خدارا نشناسند بسبب ان باشد که عقل رابکار نبرده باشند
مثل کسی که از خواب بیدار شود وچشم باز نکند تا اشیارا به بیند وبهمین سبب اانکه بعد از
بعثت انبیا وبیدار کردن انبیام ایشانرا ایمان نیاورده باشند حق تعالی ایشانرا در قران مجید
اهل جحود وعناد خوانده چه جحود انست که کسی چیزی را داند وگوید نمیدانم وبیداری که چشم
باز نکند تا اشیارا به بیند وگوید چیزی نیست لامحاله معاند باشد لهذا از ایشان در قران مجید
بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون افلا یعقلون اولا یتفکرون افلا یتدبرون
وامثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر واستدلال از اثار بموثر استقلال
نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی وبباید دانست که سلوک راه ظاهر وباطن برعکس
یکدیگرند چه سالک راه استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی
که اورا هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا موثری باشد ودران موثر
چون اثار معلولیت بیند گوید که اورا نیز موثری دیگر بود وعلی هذا القیاس تا باثبات موثری
که هیچ اثر معلولیت درو نبود وسالک راه باطن اشیارا مرتبه بمرتبه نفی نماید تا بموجودباقی
رسد که فنارا درو راه نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت وخالق اشیا
باید که درو هیچگونه نقص وحاجت وبالجمله اثار معلولیت نباشد پس هرچه درو اثر نقص
وحاجت بیند نفی او کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص درو نبود وبعد از ان نظر از وبرنتوانم
داشت وبالطبع با هرچه اورا از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود وهمت بر نفی ان از خود
نماید وهمیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد واز لذت نمیتبذکه عین خود باشد
نپردازد تا بغیر چه رسد واین لذت باشد که حکمای آلهی سعادت حقیقی ومحققین صوفیه
وصول وفنا خوانند وقرة العین انبیا واولیا باشد وغرض از بعثت انبیا ورسل همین است

که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین مرتبهٔ عظمی سیاقت نمایند و عقل هیچکس در سلوک
این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه از جهتی مایل بکمال است
اما از جهات کثیره مبتلا بعشق نقصان است که مقتضای غضب و شهوت داعی برانست
و این داعیان نفس وی را انگذارند که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر
در سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را جبرا و قهرا باین راه نراندی کس بهگرد این
راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیهٔ
آن اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز وی را بالخاصیه بخدا نزدیک کند و
کدام چیز از خدا دور گرداند مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال
انبیا که بعضی اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیائی باشد که موجب توجه یا زیادتی
توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند
و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق
بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند
و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط گردانند که سالک علی ای الاحوال
از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمارند و لهو و باطل را
ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در وی نرود
و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع
مطهر مقرر داشته منظور دارد و بتخصیص که بستر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاه
داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آن است
و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیت که توسط بین العالمین است و یرا ثابت
و حکم عالم حسی بنابر غلبهٔ طبیعت بر وی غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از

کدورت حسیّه متخلّی شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات ان از طریق
استدلال سود سفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متحلی گردد
و صورت هر یک از ان حقایق اینهٔ جمال با کمال کامل حقیقی گردیده خوض لجهٔ وصول
بعرف عرفا که ارتوای کوثر در عرف شرع عبارت ازان است روی دهد و مائدهای
سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که ایهٔ ما اخفی لهم من قرّة اعین و حدیث ما لا عین
رات ولا اذن سمعت ترجمهٔ ان است گسترده گردد و تطابق اصطلاحات
اهل شریعت و ارباب حقیقت درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا
بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده که
بسعی خود انرا پیدا کرده سلوک دران نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی
نمایندهٔ انست و انبیا را بهدایت ان فرستاده و یافتن ان راه چنانکه شرط یافتن
انست و سلوک دران بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر
و سلوک ان بر نهجی که شرط سلوک انست پس بناء علی هذه غرض ما درین رساله منحصر در
بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلّهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری
که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما تحصیل اطمینان
عظیم بر اصول معارف تواند نمود از ربقهٔ تقلید بیرون اید مطلب سیوم از مقدمه در
ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف
علما در معارف الهی منحصر است در متکلمیت و حکیمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت
و اشعریت اما طریقه تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک
راه ظاهر و طریقه نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن که مسبوقست
بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام

و غایت انها حصول علم است و غایت
این وصول عین و دانسته شد که طریقه
سلوک باطن صح

استکمال

وبالجمله بی استحکام طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما وخواه بدون ان ادعای تصوف صحیح
صیادی وعام فریبی باشد وسخن در لفظ تصوف ولغت صوفی نیست بلکه غرض
سلوک معنویست وطلب وصول حقیقی وفانی شدن از هرچه غیر اوست وباقی
بودن بدو که حدیث کنت سمعه وبصره اشاره بدان مرتبت واخلاص وتقوی
حقیقی در شرع عبارت ازان منزلتست ومکاشفات علمیه که صوفیه مدعی انند مراد
حصول علم نظریست بی حاجت بدلیل وبرهان بسبب انکه حصول نظری بتجدد وسط
محالست چنانکه بباید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست مجرد از اغشیه اوهام وخیالات
تفصیل این اجمال انکه نفس ناطقه هرچند امیخته تر بود با شهوت وغضب وسایر
قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوب تر باشد بپردهای وهم وخیال وهر
چند معتاد تر شود بترک عادات ورسوم ومجرد تر از امیزش محسوس وموهوم
مشاهده عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر وروشن تر باشد وعقل غیر مرتاضی که مباشر
رسوم وعادات ومزاول اصطلاحات وعبارات بود معلوم او هر اینه مفهومات
باشد ومفهومات چون از قوالب الفاظ وعبارات واوضاع واصطلاحات در ذهن
حاصل شود خالی از عوارض حسیه ووهمیه نتواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را
در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه شبیه باشد بدیدن شخصی مر محسوسات را
در پس پرده که حایل باشد میان بصر ومرئی ولا محاله این دیدن مختلف شود در ظهور
وخفا باختلاف پرده حایل در رقت وغلظت ولطافت وکثافت هرچند پرده
تنک تر وحجاب لطیف تر مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب وپرده درمیان
حایل نبود واین مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود بریاضت ترک
رسوم وعادات ومعتاد بتجرید وتنزیه معانی از اغشیه اوهام وخیالات واین نیز

مختلف باشد بسبب قوت وضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا اگرچه بیقین
داند اما در پرده داند و عالم محقق نزدوی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه
کند و این نسبت باول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد
که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف لا پیش از انکه
معلوم شده باشد برهان اما حکم بصحت کشف لامحاله موقوف باشد برهان پس اگر
کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم
سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزئی و اطلاع بر مغیبات که از مقوله کرامات است
در موضعی دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقهٔ اشراق ان نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم
نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک راه ظاهر و تفاوت با تصوف
ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق در برابر حکمت باینمعنی که هرگاه
سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین حکمت منطبق است طریقهٔ
اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهر باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف
بود و شناعت اشراقی مر مشائی و همچنین مذمت صوفی مر متکلم عالم رسمی را راجع شود باینکه
ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته اند و سلوک
راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته و مذمت
مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طرق برهان
نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در رهٔ حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند
چه کمال حقیقی در اراستگی ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است
و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقهٔ اشراق را قسمی از حکمت دانند
و حکمت را منقسم دارند بطریقهٔ اشراق و طریقهٔ مشا و تصوف را نیز طریقی علیحده از طرق تحصیل

بعینه معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست
مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی
معلوم شود بکشف صح

معرفت شمارند و تحقیق انست که حکمت مشا در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر
طریقه تصوف وان هردو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق میان
کلام و حکمت انست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف حقیقیه و اثبات
احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل
و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول ان توقف و ایستادی
نباشد بی انکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را دران مدخلی بود تا بری
باشد طریقه حکما بوده علم حاصل شده باینطریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند ولا
محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر برهان عقلی محقق است اما این
موافقت را در اثبات مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود
تاویل قاعده شرعی واجب بوده اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد
وان مسئله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع
خللی در طریق ثبوت ان مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت
شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر ان مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع
بود حکم بوقوع خللی در طریق ان مسئله متیقن بود اما اتفاق جمیع عقول دران و عدم
اصابت احدی بر حقیقت ان روا نبوده اگر نه سد اثبات شرع لازم اید مثال اول مسئله
قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق عقول دران
جایز بود مثال دویم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوت است
پس اتفاق علما عقلا دران روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو وجه
اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشند
بر محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان

الی و سایر مسایل عقلیه استقلال تمام
حاصل است و توقفی درین امور بثبوت
شریعت ندارد پس تحصیل معارف
صح

بوقوع ... ثبوت وی موقوف
... نبود و اگر احیانا مخالف
... مسئله ...

[illegible]

اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات وخواه نه واین صناعت را مشارکتی باحکمت نبود نه
درموضوع ونه دردلایل ونه درفایده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع ودلایل مرکّب
ازیقینیات منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم ومشهور باشد وخواه نه وفایده اش حصول
معرفت وکمال قوّت نظری باشد نه محافظت وضعی وظاهر است که این صناعت از
طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود وقدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت ازدو جهت
بوده یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل وشرایع واین حاجت
شامل عامهٔ اهل اسلام است ودیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص
ومحافظت اوضاع ان فرقه از تعرّض سایر فرق اسلام واین نسبت بهر فرقه لامحاله مختلف
شود واینکه گفتیم در مبدأ حدوث کلام بود درمیان اهل اسلام ورفته رفته درکلام افزودند
وبمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر وتقریر ادلّه بر اصول وقواعد دینی نمودند
وبناء ادلّه بر مقدّمات مشهوره ومسلمه گذاشتند واز طریقه مستقیمه صحابه وکمّل تابعین که
تامّل وتفکر ورجوع بعلماء صحابه وائمه تابعین بود دست برداشتند واین طریقه را طریقه تحصیل
معرفت شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر درین کردند واین اندیشه است از صحت واستقامت
بغایت دور چه اعتماد بر شهرت وتسلیم درمقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا
بتقلید محض بسلامت نزدیکتر واز فتنه ضلالت دورتر واین طریقه دراسلام بسبب ان
شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد ومحافظت بلاد اختیار
نموده ضایع ومهمل گذاشته نصرت وپیروی خلفای جور وائمه ضلال نمودند واین سلاطین
جایر بسبب جهلی که داشته در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقهٔ علما که در حقیقت
جهّال وارباب ضلال اند وبحمایت ایشان این طریقه مسلّم اهل اسلام گشت واین کلام
متاخرین است واین صناعتیست که قسیم حکمتست وباحکمت درموضوع وغایت مشارک

و درمیان مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند
که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید اخیر احتراز نموده اند از علم
حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنا ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره میان اهل
شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند
پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد انرا ازین حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسایل
علمیه معتبر ندانند و جماعتی کثیر از جهال که بصورت علما بر امده اند ازین قید غلط کرده اند
و یا دانسته بر ساده لوحان مغلطه نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است
و باین سبب مذمت حکمت درمیان مسلمانان رواج یافته و از انچه گفتیم روشن شد
که مراد ازان قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید
نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند
و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی مسایل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید
بلی جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان لازم شناسند
و هر رطب و یابسی که ازیشان منقول شده حق دانند البته جماعتی مذموم باشند
کسی که بتقلید راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد
و تخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید
فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصود در
پیروی ایشان داشتن محض ضلالت و صرف شقاوت است بلکه متتبع در طریق
تحصیل معارف محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس نه متکلم بودن لازم است
و نه فلسفی بودن ناچار بلکه موحد باید بودن و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات
بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی از

دست نباید گذاشت **در سبب حدوث علم کلام وجدال وپیدا شدن اشعریت**
واعتزال از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا اخر زمان حضرت امیر المؤمنین صلوات الله
علیه مقرر بود که صحابه وتابعین در معارف الهی وسایر مسایل دین گفتگو کنند وبر سبیل درس
وبحث وتدوین وتالیف در افاده واستفادهٔ علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت
رسالت صلی الله علیه واله بنابر ایاتی که مشتمل بر امر بنظر وفکر وتدبر وتأمل در ایات افاق
وانفس عرضه ورود ونزول مییافت مدار عقلا ومستعدان نظر اهل اسلام بر تأمل ونظر
میبود ودر سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی
بیان آنحضرت وسایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر ومقدور
میگشت وهمچنین بعد از زمان رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر
وعوام را از خدمت خواص مقرر بود ومسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی
ومجادله نمودن در معارف یقینی وآنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت وامامت
ظاهری بنابر مصلحتی که میدانست ومأمور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی ومسائل
علمی مسلمیتی نداشت که احدی را یارای مخالفت صریح تواند بود وبعد از زمان حضرت
امیر علیه السلم طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علما اهل بیت پیغمبر را صلوات الله
علیهم که اوصیای آنسرور بودند میسر نشد اظهار علوم دین کردن واجرای احکام شرع
مبین نمودن وبدین سبب عموم الناس محروم شدند از تحقیق وتفتیش مسائل علمی ومطالب
نظری مگر قلیلی از نیک بختان شیعه که مستعد بمعرفت ائمه دین وموفق بملازمت علمای
طاهرین بودند وخدمت ایشان را بر نفس واهل ومال برگزیده وکمر اطاعت وبندگی محکم بر میان
اعتقاد صادق بسته در خفیه تحقیق علوم دین مینمودند وسایر مسلمانان که بسبب اغوای
وطغیان ائمه جور واقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند ومحتاج شدند که بفکرهای

ودر رایهای نا ازموده نا پرورده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسایل علمی و معالم دینی
نمایند چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا در تحقیق ان مستقل لیکن هر اینه نظر
صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکمای سلف بارشاد
انبیای ماضی علیهم السلام بتدریج و تعاقب ایام ترتیب ان نموده اند و در استکمال ان
سعیهای بلیغ بظهور رسانیده و بدون ممارست ان دریافت حق و اصابت صواب
بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برأیهای ناصواب
خود نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر براورده در اضلال اهل اسلام فتنه گوسالهٔ
سامری شیوع تمام یافت و اعظم انها حسن بصری بود که در مسجد بصره بر اهزنی اهل اسلام
علم ضلالت بلند ساخت و رایت اضلال برافراخت و در مسجد او گفتگو و جدال در
مسایل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان تربیت کرد و اختلاف در میان شاگردان
وی بهم رسیده نخستین کسی که از تلامذه او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که
در مسئلهٔ از مسائل رای او را مرجوع داشته خلاف ان در نظرش رجحان یافت و بعد از
مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانهٔ
از اسطوانات مسجد معرکهٔ استادی خود اراسته جمعی که دران رای با او موافقت داشتند
بر سر او گرد امده و هنگامهٔ اختلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید
و سایر معارف دینی نفیا و اثباتا متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و تدوین
و تصنیف انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع
شده ازین گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال
مذکور مسمی بمعتزله شدند و اینجماعت ترتیب رای عقلی نموده ایات و احادیث
که مضمونش بحسب ظاهر موافق ارای عقول نمینمود بتاویل ان بر نهج قوانین عقلی مبادرت

فن حاصل شده
۲۸

مینمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهراً بنابر صرفه که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر حسته
منع تاویل مینمودند و تاویل سایر آرای معتزله را بدعت در دین و ایشانرا مبتدع میدانستند
و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت
ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را
معتبر میدانند و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار نمیکنند تا اکثر
ایشان بکفر تجسیم و عامهٔ ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب ان
بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده ایه الرّحمن علی العرش استوا و امثال ان
و حدیث رؤیت و نظایر انرا بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود
و اینجماعت را از بدایت این حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تائید ان بادلهٔ و قیاسات
جدلیّه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر ایات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور
ابو الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابو علی جبائی که از ائمه علمای معتزله است و قدرتی عظیم
او را از ممارست علم کلام و جدال بیدا شده او را نیز در مسئله از مسائل با استاد خود
مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده اختیار طریقه اهل
سنت و جماعت نموده و در تقریر مقاصد انجماعت که بغایت بی رونق بود سعی بلیغ
بجای اورده و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعدهٔ وضع کرد و این
جماعت بعد از این باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون جمود ظاهریت بر
اکثر طباع غالبست و مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شد
و خلفا و ائمه جور نیز در اغلب بنابر انکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح انان بود
حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوعی تمام یافته اکثر علمای
اسلام اشعری بر امدند امّا قواعد اعتزال بنابر انکه مبناش بر اصول عقلیه است اکثر بر

توالب حق ریخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلایلشان جدلی و قیاساتشان
غیر برهانیست و سببش انکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عربی
معرب شده بود اتفاق افتاده مطالب ان بتخصیص در علوم الهیه موافق ارای خود یافتند
و از براهین ان که مقدماتش بنابر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل
اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد ان قوم را بدلایل متینه بر مسلمات
و مشهورات تقریر نمودند و هراینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام و
توغلی در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر این معنی مطلع شده بنابر انکه هرچه
در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق
ایشان را محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام
بنوعی شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نمود و بالجمله تدین بعداوت
حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و گرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار
قران و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم
اطلاع است بر حقیقت هردو و میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف
رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی **ذکر کلام بر وجه صواب و فرق
وی از حکمت** از سخنان گذشته معلوم شد که کلام مشهور که مقسم اشعریت و اعتزالست
بسبب ابتنای بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و مؤدی بصواب نیست
و طریقه حکمت که مؤدی بصوابست چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان
معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات
محضه است مقدور و میسور اکثر مردم نیست بلکه اهتدای بان مخصوص اخص خواصست
پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بان بر اکثر مردم اسان بود و ان

طریقهٔ تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه
بتعیین امثله جزئیه و این طریقهٔ انبیا و اوصیاء انبیاست بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقهٔ
حکمت طریقهٔ حکمای محققین است و عقلای کاملین بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین
نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد
تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری بلکه ممثل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است
نباشد چنانکه در انبیا یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا بطریق نص از انبیا تمثیل
او حجت بر دیگری نشود پس مقدمات که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزلهٔ اولیات
باشند در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افادهٔ یقین کند دلیلی که مؤلف باشد از
مقدمات مأخوذه از معصوم افادهٔ یقین تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفتهٔ معصوم است
و هر چه گفتهٔ معصوم است حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم
باید یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب
امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین و بثبوت مقدمه از معصوم مقدور
بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش کائن نتواند بود چه ثبوت مقدمه برین تقدیر
ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدور کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد
مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر بر ثبوت وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل
معارف بدلیلی که منتهی شود بگفتهٔ معصوم کلام مودی بصواب باشد و مشارک بود
با طریقهٔ حکمت در افادهٔ یقین و فرق همین باشد که طریقهٔ حکمت افادهٔ یقین تفصیلی کند و این
طریقه افادهٔ یقین اجمالی و اینطریقه قدمای متکلمین امامیه است مثل هشام بن الحکم و نظرای
وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که
مأخوذ از ما باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است که بیان کرده شد تمام

شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد
که دران سه مقاله است **مقاله اول** در علم خودشناسی و چون دانسته شد که انسان
مرکبست از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود
این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت جسم و بعضی از
احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه
و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در
فصول متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و امثال ان چون رساله
در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن
و دریافتن در فارسی بمعرفت و علم و ادراک و در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه
هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند انمعنی نزد علما
صورت چیزها باشد که در اید الصورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و التی باشد
که صورتهای اشیا دران حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی باشد از شئ که
بعینه ان شئ نباشد اما موافق ان شئ باشد چون صورت شخصی در ایینه و صورت
فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات
و معنی معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت ایینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح
بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود
بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که انرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشد
نه تنها در ظاهر و دلیل بر انکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود انست که چیزهایی که از ما
غایب و دور باشند ما در نفس خویشتن انها را مشاهده کنیم و حال انکه عین ان اشیا در نفس ما
داخل نشوند پس چیزی از انها که موافق انها باشد در ما حاصل شده و دلیل بر انکه صورت

اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر است که اگر حقیقت اشیا در ذهن
حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال انکه کنه و حقیقت
بعضی اشیا بیقین معلوم ماهست مثلا مارا یقین حاصلست که حقیقت گرمی و سردی و روشنی
و تاریکی و امثال انها همین است که معلوم ماست و غیر ان احتمال ندارد و هرکه درین امور
شک نماید قابل تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص
هریک انست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا ترکیب
نباشد خواهند و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خداشناسی
همه را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم
شده باشد و فراموش شده و بار دویم معلوم شده این معلوم شدن بار دویم را شناخت
و معرفت گویند و علم و دانش را اعم ازین اطلاق کنند و باین معنی هست که خدای تعالی را
عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص بادراک انست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن
جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق
و عقل خوانند و باین اطلاق است که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در
انها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق انست
که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی
ناطق فصل ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم
اعم است که مشترک کند دران علم و معرفت و ادراک اعنی صورت حاصله در ذهن پس
گوئیم که علم بر دو قسمست زیرا که اگر صورت چیزیست که الخیر حکم باشد بایجاب و اثبات
چیزی برای چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده هست چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای
زید و یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را

نفی کردیم از زید پس صورت ان حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد
تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی انکه چیزی برای او ثابت کنیم و یا ازو
نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند در ینهنگام تصور مقابل تصدیق را
تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم
زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میانشان
که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا بسلب او نشو اکرد و ازینجا
جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق انست که تصورات
شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود بنظری و بدیهی چه
اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت
تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از ان صورت ذهن منتقل شود بتصورت
علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر
مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق بانکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق بانکه
ان موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکرش
نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر انصورت علمی موقوف علیها را که انرا
واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی موقوف اعنی علم مطلوب
و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد انعلم را بدیهی و ضروری نیز
گویند خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر
هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال ان و انرا اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء
و مثل النفی و الاثبات لایجتمعان و خواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج تجربه
باشد تجربیات گویند چون تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حاره و الشمس

چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند

مضیئه و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز بکذب نکند متواترات
گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف
باشد بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم بانکه اثنین زوج است که موقوفست
بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا
قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطهٔ مطلق نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه
و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که انرا حدس خوانند و این قسم را
حدسیات گویند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت
غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از رائی واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت
قرب که هر دو باهم در یکجانب از رائی بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید و در ما بین و ضعین
بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است
از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوت حدس
جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از انچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولست
بجهه حصول مجهول و ظاهر است که ملاحظهٔ شئ بجهت شئ دیگر فرع تصور ان شئ دیگر است
پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از ان متوجه شود بسوی معلوماتی
که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از الجمله وسط را اعنی معلومی را که واسطهٔ حصول مطلوب
باشد پیدا کند تا ذهن وی را انتقال از ان وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی انکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ ذهن گردد
و انتقال بمطلوب حاصل اید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح
فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بانچه مجموع حرکتین لازم باشد و این قسم را حدس
خوانند پس حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسم از نظریست غیر حدسیست که قسم بدیهیست

حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب صح

و چون حصول وسط دفعی برحسب اتفاقست نه بر سبیل لزوم و از شانش هست که
غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که
اهل خلوت و عزلت از الکشف نام نهند و عامهٔ این طایفه مقابل نظرش دانند و چون
ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوسه و موهومه هر آینه معقولات
نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب او
بر سبیل دفعه یا بادنا توجهی روی دهد و در پیدا کردن مناسبات زحمتی نباشد و فکر و
اندیشهٔ بسیاری نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود که تا یید اگر دن
عالم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار
کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی انکه کسی در تصور
مطلوب باشد روی دهد و از انجا نتیجه علمی که لازم انمقدمات باشد حاصل شود خواه
ان نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد و
این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست و اشیا ذوات اند و انچه
بمنزلهٔ ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد
تصور که متعلقست بذوات اشیا و تصدیق که متعلقست باحوال و صفات
اشیا و مراد از انچه بمنزلهٔ ذات باشد انست که گاه باشد که مفهومی حال چیزی باشد
اما مطلوب اثبات ان حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در بعضی وقت ان حال الت
ملاحظهٔ ان چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بان
حال توان کرد پس حال او بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثالش
انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوئیم که انسان کاتبست
و تواند بود که انسانرا بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نمائیم چنانکه

گوئیم که کاتب شاعر است و مراد ان نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود ان بود
که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شئ معلوم بذاته باشد
نه بعنوان حالی از احوال گویند ان شئ معلوم بکنهست و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند
معلوم بوجهست و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شئ در ذهن
حاصل شود ان صورت را باین اعتبار که مطابق ان شئ است علم گویند و ان شئ را
باین اعتبار که صورت او در ذهن در امده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ
دلالت بران صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند
و باین اعتبار که از لفظ فهمیده میشود مفهوم گویند و چون مفهوم که صورت مطابق شئ است
معتبر باعتبار ان شئ است که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شئ واحد بعینه باشد
بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر ان شئ نکند ان مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید و
اگر مطابقه او با اشیا کثیره باشد ان مفهوم را کلی و ان کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم
انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی بافراد یا تمام حقیقت
مطلقه افراد باشد باینمعنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر
داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد و ان کلی را نوع خوانند
چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه باینمعنی که در حقیقت
هر فردی که مشترک باشد میان آنفرد و سایر افراد چیزی داخل نباشد که ان چیز داخل در حقیقت
این کلی نبود ان کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس بانسان و فرس و حمار و غیر ان
چه هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان ان افراد نیست بلکه جزء خارج از
مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست چون حیوان ناطق که مخصوص انسانست و صاهل
که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لامحاله بعض حقیقت مطلقه

افراد باشد پس ان بعض دیگر که جزو حقیقت مطلقه است خواه مختص بیکفرد باشد چون ناطق
وخواه مشترک میان افراد باشد امّا جزو حقیقت مشترک باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون
حسّاس پس این هردو قسم را که جزو حقیقت مختصّه و جزو حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند
اول را فصل قریب و دویم را فصل بعید و اگر کلّی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیکحقیقت بود انرا خاصه خوانند چون
مفهوم کاتب قیاس بافراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون
مفهوم ماشئ قیاس بافراد حیوان و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هریک از
سه قسم اول را ذاتی و هریک از دو قسم اخر را عرضی گویند و ذاتی شیٔ لامحاله جایز الانفکاک
از ان شیٔ نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد ان عرضی را عارض و اگر
ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صنعت کتابت مر انسانرا و مثال ثانی
قدرت بر اموختن کتابت مر انسان تام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد
جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شیٔ جنس ان شیٔ
باشد امّا بعید و همچنین بُعد را نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که او را جنس
نبود و انرا جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود بنسبت بوی و انرا
نوع اضافی خوانند و ان اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس در نوع
اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت او نوعی نبود و انرا نوع الانواع
گویند و ما بینهما متوسطات و ترتب اجناس را تصاعد و ترتب انواع را تنازل نامند
و چون مجهول اگر تصور باشد تحصیل علم ان از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیق باشد از
راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق دو حقیقت مختلفند و میانشان مناسبتی
نیست که بسبب ان یکی وسیلهٔ معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد

وله

وتحصیل تصور را از تصور و معلوم تصوری که از و مجهول تصوری دانسته شود معرف
و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس
کویند و مجهول تصوری اکر جزئی باشد علم بان از راه تصور حاصل نشود چه اکر تصور
بصورت همان جزئی باشد هراینه مجهول باشد و اکر بصورت جزئی دیکر بود البته مخالف
و مباین او بود و بر و صادق نیاید و از مباین شئ شئ را نتوان دانست و اکر بصورت
کلی بود پس اکر صورت کلی بود که بران جزئی صادق نباشد هیچکونه مناسبتی حاصل نباشد
و اکر بران جزئی صادق باشد لامحاله بر جزئ دیکر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان
کثیرین بود پس ان جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد
بمشاهده و احساس و اکر مجهول تصوری کلی باشد علم ان بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد
و صادق و مختص بان حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس ان کلی تمام حقیقت مطلقه
وی نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند
بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذا العلة بلکه جزء مختص
بوی باید و یا عرضی مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا با عرضی مختص
پس معرف شئ یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد
بلکه فصل قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اکر بفصل قریب باشد آن
تعریف را حد خوانند پس اکر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص
و اکر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس اکر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص
و چون از تصدیق تعبیر کنند ان عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه
باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت
ضرور نیست پس اکر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و حکم اکر ایجابی باشد

و الا ثنائی چون زید کاتب هـ

قضیّه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم
معلّق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر معلّق باشد
شرطیّه گویند مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنّهار موجودٌ و این موجبه باشد و لیس
ان کانت الشمس طالعة فاللّیل موجودٌ و این سالبه باشد و در قضیهٔ شرطیه جزو اول را
که معلّقٌ علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله باشد
و منفصله متصّله انست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند چون در
مثال مذکور و منفصله ان بود که حکم بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند
مثال موجبه العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ و سالبه لیس العدد امّا زوجٌ و امّا منقسم بمتساویین
و در شرطیّه منفصله مقدم و تالی بالطّبع از هم ممتاز نباشند بلکه هرکدام که اول مذکور شود
مقدم باشد و ان دیگر تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن
در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصوّرات ثلثه داخل در حقیقت تصدیق
نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول
باشد محتاج شویم بواسطهٔ که معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب
و یا معلوم السّلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد
برای شئ لازم نیز ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از شئ ملزوم نیز مسلوب
بود مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم
شود پس چون تغیّر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث
نیز لازم اید و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم
از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در
هر صورت دو قضیّه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری از اثبات

محمول مطلوب برای واسطه چنانکه درصورت اول گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه
مطلوب که العالم حادث باشد حاصل شود و درصورت دویم یک قضیه از نفی واسطه
از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه
گوییم العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است
حاصل شود و در اصطلاح علماء موضوع مطلوب را اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر
و واسطه را حد وسط و ازین دو قضیه هرکدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند
و ان دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه را بحیثیتی که از ان مرکب
قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را که ازاین مرکب لازم آید
نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازم است و ان مقارنه
مختلف است چه مقارنت گاه باشد باین طریق باشد که واسطه محمول موضوع شود و
محمول و گاه برعکس و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیئة مقارنة اوسط
با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد
و موضوع اکبر ان را شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شود شکل دویم و اگر موضوع هر دو
شکل ثالث و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دویم دو مثال است
که در دو صورت مذکوره گذشته و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث مثال شکل
چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازاین اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه
شکل دیگر را تا ارجاع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل
ثابت شود و این قسم از قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر یا اکبر موضوعیت
و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو یا یک قضیه حملیه باشد اقترانی
حملی گویند و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسم دیگر باشد از قیاس

که آن را استثنائی گویند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیهٔ شرطیه که قضیهٔ
مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش یا قضیهٔ حملیه که مشتمل باشد بر استثنائ
عین مقدم و درین وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثناء نقیض تالی و درین
وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و
ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش
مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم بر عکس باشد مثالش اگر آفتاب
طالع باشد روز موجود باشد ولیکن آفتاب طالع است پس روز موجود باشد
یا گوییم لیکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته
مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری
باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد است منتهی شود به بدیهیات و الا حصول
علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود
و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود آن را برهان گویند و آن
عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازالهٔ شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود
منقسم شود بجدل که مرکب است از مشهورات و خطابه از مقبولات بحسن ظن
و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه
بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل البته معتبر نباشند این بود
آنچه از احوال علم درین رساله مقصود بود و درین فصل اگر طولی واقع شد اما چه
علم منطق با وجز تقریرات و اوضح تحریرات در وی مبین شد اگر چه غرض آنست
که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد میتواند
شد و علی ای حال اطلاع باین مقدار از اصطلاحات منطق ضروری است

و باید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر
وچنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع مستقیم در تطبیق
برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازالهٔ شبهتی
که عارض شود از خود یا از دیگری فصل دویم از باب اول از مقالهٔ اولی در شناختن جوهر
و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود بسر
موجود باشد نه به تبعیت وجود دیگری چون ذات جسم آن را موجود قائم
بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خود بسر موجود نباشد بلکه به تبعیت دیگری
موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال وی آن موجود قایم بغیر و موجود
بغیر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی از او باشد که اگر او از آن غیر زایل شود چیزی
بجای او نیاید آن غیر زایل نشود چون سیاهی نسبت بجسم و این قسم است که عرض
نام اوست دویم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت
نامند چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از نطفه زایل شود
صورت انسان بجای او نیاید جسم نطفه لامحاله فاسد باشد و قیام بغیر را حلول
گویند و آن غیر را محل و قائم باو را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل
صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر پنج گونه است یکی
عقل و آن جوهری است مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد
از ماده درین موضع قابل اشاره حسیست و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات
آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجاست یا آنجاست و مراد از مجرد بودن
بودن ماده بحسب فعل آن است که در صدور فعل از او محتاج نباشد بآلتی و جارحهٔ
و بجهه این مثال نتوان نمود دویم نفس و آن جوهری است مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل

یعنی اشاره بذات نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح انسانی
وسیم جسم وان معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهری است
در او سه بعد باشد درازی وان را طول گویند و پهنا وان را عرض گویند و سطبری
وان را عمق گویند و علما ازین معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه
مجموع سه خط است که راست بر همدیگر در یک موضع باشند و میان هر دو خط
زاویه قائمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قائمه یکی از چهار زاویه است که از راست
گذشتن هر دو خط بر یکدیگر پیدا شود و ازان خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود
طول خوانند و خط دویم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات
ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادی است که اول اعتبار
کرده شود چه بسا باشد که از هیچ جانب از جانب دیگر درازتر نباشد و این
سه قسم جوهر در وجود ممتاز باشند و دو قسم باقی باهم مخلوط وان هر دو
جزو جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت
جسمیه و بدانکه مایه و اصل چیز را گویند و بالجمله ماده موضوع صفت صانع باشد
که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است
و چوب پاره ماده چوبه تیر و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را ماده و اصل این
اجسام گردانیده که موضوع صنعت بیمثل و مانند وی باشد و آفریدن این
اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت ازان باشد بحسب اراده تامه اثر صنعی
مقتضای حکمت کامله باشد در پارهٔ از ماده کلیه ظاهر شود و شک نیست
که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده حیوان و غذا
ماده نطفه و عناصر ماده ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم مطلق است

اما مادهٔ جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه مادهٔ
جسم مطلق چیزی باشد که از جنس جسم نباشد و آن را هیولی و مادة المواد گویند
و نزد بعضی اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین بر زمان اسلام مادهٔ جسم
مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن اجزاء قابل قسمت نباشد نه بحسب
ذهن و قسمت خارجی آنست که جزئی از جزئی جدا شود و قسمت ذهنی آنست که
جدا نشود بلکه در وفرض تواند کرد جزئی که غیر جزء دیگر باشد در اشاره یعنی
اشاره با جدها غیر اشاره با آن دیگر باشد و هر جزئی از آن افراد اجزاء لا یتجزی
و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل
دانند و ادله و براهین بسیار در ابطال جزء لا یتجزی اقامه نموده اند
و ظهور آن بمرتبه رسیده که در ازمنهٔ متأخره که بطلان جزء از مقررات
و مسلمات اکثر اهل اسلام است و از جزء اقوی دلایل بحثیتیکه نزدیک سید المحققین
آن است که هر متحیز بالذات و قابل اشاره بالاستقلال البته آنچه محاذی
فوق است از او غیر چیزی است که محاذی تحت است ازو و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین
غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف
پس شش جزء ممتاز بحسب اشارهٔ حسی در هر متحیز بالذات متحقق بود و از آنچه
ما در بیان انتهای مادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که اجزاء لا یتجزی
بر تقدیری که متحقق تواند شد مادة المواد نتواند نمی تواند بود چه مادة
المواد باید که متعین بهیچ تعینی نباشد و الا با هیچ تعینی جمع نتواند شد
که تواند که در وقت جمع شدن با تعینی دیگر تعین او زایل شود با آن تعین
دیگر جمع نشود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین

نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد الاجسام اگر گوییم پس او
با تعین خود مادة المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد بود پس ثابت شد
که مادة المواد متعین به هیچ تعینی نتواند بود و حال آنکه اجزای لا یتجزی متعین
نیست و لا اقل بتعیین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و لا آنکه
گفتیم بطلان مذهب ذی مقراطیس نیز لازم چه مذهب وی آن است که مادة
المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی
نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بعینه جدا شود اجزاء لا یتجزی و وجه
بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهرتر است از تعین اجزای لا یتجزی کما
لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم
مطلق است نه جزء او و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی در کتاب تجرید الکلام
این مذهب را اختیار کرده و مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است
و این مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیة ابعاد
اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این
متعین را بخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد و هیولی او را مسمی بجسم
مطلق گردانیده خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت
ابعاد مشترک است میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولی مسمی بجسم
مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بر اعتبار تعین وی بخصوصیت
نوعی پس آنچه صاحب مذهب جسم نام کرده هیولی اول خواهد و اول
جسم مطلق خواهد شد و بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق
نیست مگر هیولی متعین شده بقابلیت ابعاد وجه دیگر نیز در ابطال

این

این مذهب هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس
ملقب بمعلم اول و ابونصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلام شیخ ابوعلی سینا
و خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات و سایر حکمای اسلام و جمهور مشائین آنست
که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین
او عین قابلیت همه تعینها است و فعلیتش محض قوت قبول همه صورتها و اول تعین
و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه که در صورت جسمیه عبارت از آنست
و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب از جزء مادی که هیولی اولی است و از جزء
صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم مردم قول بهیولی مستلزم
قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد مذهب همه حکماست
و خلاف در ماصدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر کسی توهم کند که قائل شدن
به مادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد
پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت مادة المواد از ماده
دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی
عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند
و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دویم
و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او
مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه است مصنوع
و مبدع و هر مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض بر سه قسم است چه اگر در مفهوم او
قبول قسمت معتبر است آنرا کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض
نسبی نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند

اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیاء واقع میشود
از خاصیت اوست چه هر شئ تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت نتوان
درو متصور نباشد پس قسمت بالذات برو واقع شود و بتبعیت او بر موضوع
او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی انفکاکی گویند و قسمت
ذهنی که ذهنی گویند و آنچه خاصه کم است قسمت فرضی است انفکاکی خاصه هیولاست
اما ببب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل و کم متصل آنست که میان هر دو قسمتی
که درو فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو و باین معنی که چون حدی
فرض کنی که نهایت یکیست بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند یکذراع
که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه که منصف ذراع فرض
کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر و این کم را مقدار
خوانند و کم منفصل آنست که نه این چنین باشد و آن را عدد خوانند
مثلا میان دو و سه که دو جزو پنج اند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزو
باشد چه ثانی که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت
سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسمت قار الذات و غیر
قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه باهم در یک
آن موجود باشد چون مقدار یکذراع چه مجموع اجزایی که درو فرض کنی
چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن در یک آن باهم موجودند و غیر قار
آن بود که متوحد نشوند دو جزو که درو فرض کنی باهم یکبار موجود نتوانند
بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نشواند چون
مقدار زمان چه جزئی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود

متصل صح

جزء دیگر موجود نشده اند چون مقدار زمان چه جزئی از زمان که موجود است
تا نگذرد و معدوم نشود جزئی دیگر موجود نشده اند و مقدار متصل بالذات
عارض نشده اند مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبرست همین مقدار
متصل است و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف
بمقدار شود گویند فلان بیاض یک شبر است بسبب این باشد که جسمی که محل
اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم ملاحظه
کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان
جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان
این هر دو معنی این باشد که این جسم را تعلیمی گویند و آن را جسم طبیعی پس
جسم طبیعی جوهری است معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض
جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد را باهم تنها ملاحظه کنند بدون بعد سیم ملاحظه
کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم
و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد باهم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها
ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آن را خط خوانند پس
خط طرف و کناره و منتهای سطح باشند و سطح طرف و کناره و منتهای
جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد
خطی هر گاه متناهی باشد طرف و نهایت آن را نقطه خوانند پس نقطه
لامحاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشاره
حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لایتجزی در عدم قبول انقسام
و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود بسبب همین است که نقطه

موجودی تواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزء لایتجزی بکند دلالت
بر بطلان او نکند و اما کیفیت عرضیست که نه قابل قسمت باشند و نه نسبت
چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال
ان و از جمله کیف هرچه مخصوص بذوات نفس باشد از انسان و حیوان
ان ها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال ان
و هرچه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند
چون الوان و روایح و طعوم و امثال ان و اقسام دیگر نیز اعتبار شده
و اما عرض اضافی عرضیست که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر ان غیر زمان
باشد ان را متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسم است بزمان و اگر
مکان باشد این خوانند یعنی کجا بودن مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر
اجزای جسم باشد یا اجسام دیگر ان را وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای
جسم است بعضی با بعضی و نسبت مجموع با اجسام غیر این جسم یعنی نسبت
دادن جسم باین طریق که فلان جزءش بالای فلان جزء است یا برتحت
اوست یا بر یمین او یا بر یسار اوست و مثل این و همچنین است نسبت دادن
ان جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت اوست و امثال ان و اگر ان غیر
تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد ان را فعل خوانند و مفهومش
تاثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را
و اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن
آب از آتش و اگر ان نسبت احاطه کردن و گرد امدن چیزی باشد
مر این جسم را ان را ملک و جده نیز گویند و مفهومش هیاتیست که عارض

گرم

شود

شود جسم را بسبب چیزی دیگر با و مثل قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن
و علما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط بدانند بلکه مالک بودن و صاحب
بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ ذو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط
باشد و خواه نه پس هیائی که جسم مخروط را نسبت منتهی شدن بنقطه
راس حاصل شود نزد قدماء ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه بجزئی ممکن نیست
و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهوم برادتی
آن نسبت معتبر باشد آن را اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر
باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزی است بحیثیتی که تصور او
با تصور چیزی دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت
و بنوت چه تصور پدری بی تصور پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسری بی
تصور پدری و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض
غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشره خوانند نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر
و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکانی بحسب ذاتیات
منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی که نه یکی از اینها باشد
و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل دویم از مقاله اولی از باب اول
در اثبات صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکب است
از ماده و صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت
جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر
چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد
بمحض جوهریت و قابل ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام

با هم در اموری باشد بیرون از حقیقت و جوهر قابل ابعاد و اما ماده در جمیع اجسام
یک نوع نبود بلکه در بعضی اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد
این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است
و متعین بهیچ تعین نیست چنانکه اشاره بآن شد و جسم لا محاله بالفعل و متعین
باشد پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل اجسام
مختلف نتوانند شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی طبیعی
مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش
چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش میل به پستی و آتش اثرش گرم کردن است
و اقتضایش میل به بالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی
دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزء اجسام در حقیقت
نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت هر جسمی جزئی داخل باشد که در حقیقت
جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق
اشاره بآن شد و این جزء دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی شود
از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبداء حرکت و سکون
و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله مختلف و متنوع شود و بسبب
صور نوعیه مختلف بانواع مختلفه و بر این سبب جسم مطلق را با آنکه در حد
ذات خود نوع واحد است عارض شود که اختلاف جنس گردد مر انواع
مختلفه اجسام را و این بسبب استعدادی است که حاصل است مر ماده را
بحسب صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسمیست
بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل باشد که با جسمی دیگر

مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط
حاصل شود و بعبارتی دیگر ارکان جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه
اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل شود آن جسم را عنصری
گویند و الا فلکی و دیگر اختلاف بساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمع
شده باشد از اجسامی که هر یک که هر یک متعین بصورت نوعیه علاحده
باشد و بعبارتی دیگر جسم متعین باشد بصورت نوعیه که هر جزئی که در آن
فرض کنند با کل آن جسم در همین صورت نوعیه شریک باشد آن جسم را
بسیط خوانند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجمع از
اجسام مختلفه صور باشد و تا هر جزئی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل
مشارک نبود اگرچه بسیاری از اجزاء مشارک باشند آن جسم را مرکب
خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر آن مثلا یاقوت
اگرچه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل صورت یاقوتی مشارک است
اما بتجزیه بالآخره منتهی شود بعناصر که هیچ یک از آن در صورت یاقوتی
شریک نیست و جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره
باشد و مراد از کره جسمی است مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی
چه کرویت مناسبت با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل
کره نیز امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض
شود بسبب احاطه جسم بجسم هرگاه اطراف جسم متعدد و مختلف نباشد هیئت
حاصل شده بسبب آن نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کروی نیست الا یک سطح
واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد چه یک طرفش

سطح است و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال مضلّعه که مثلث و مربع
و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما استداره او مانند
استداره کره نباشد چون بیضه اگرچه بیش از یک سطح یافت نشود اما آن
یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در او نیز اختلاف
یافت شود و مقصد ما طبیعت بسیط شوانند بود و کره بر دو گونه است مجوف و مصمت
و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود یکی که از سطح بیرون است سطح محدب
و دیگر که اندرون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح گاه با هم متوازی باشند
و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد
ما بین با هم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون
بر وی محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اول در بیان اجسام فلکی و احوال وی**
بدانکه از اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب گویند و غیر نورانی را افلاک نامند
و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب که محسوس است علم با حوال افلاک
حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن احوال الفلکیات نبودی پس گوییم بدانکه
از کواکب هفت کوکب را قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشند
سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علاحده دارند و نسبت باهم مختلف شوند
گاهی با هم آیند و گاه دیگر از هم گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاه از رجح
دور و گاه نزدیک شوند و هیچ کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی
دیگر روی دهد بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید
که از آن سمتی که حرکت ایشان است رجوع کنند و درین وقت ایشان را راجع
گویند و گاه چنان نماید که چند روز در یک موضع ایستاده باشند اصلا حرکت نکنند

داالوقت

و در یوقت اینهارا مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکة
خاصه خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلثه را رجعت و اقامة گویند
و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنا بر بطو حرکت ایشان با یکدیگر ثوابت
خوانند و همه با هم در حرکة و جهة موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست
که احصای او ممکن نیست و از انجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و
و مواضع اینهارا از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را از این جهة مرصوده
کواکب مرصوده خوانند و بجهة تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم کرده اند
چنانکه بعضی از این کواکب بر نفس این الصور واقع شوند یعنی بر خطوطی این صور را از ان
خطوط متوهم شده اند و یا در میان ان خطوط و ان ٤ را کواکب داخل الصور
خوانند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورت
یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و بدین قیاس و بعضی که بیرون از این الصور
واقع شوند اینهارا کواکب خارج الصور گویند و چون از این کوکب خبر دهند گویند
کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب ذنب فلان صورت است
و برین قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما فلک بر دو گونه است کلی و جزئی
فلک کلی ان بود که یکی از حرکات تسعه که حرکة یومیه و حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه
سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی ان بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود
بلکه چند فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از انها حاصل شود و فلک
کلی منفرد بود و مرکب مفرد ان بود که یک فلک تنها یکی از حرکات انها را ضبط
نماید و مرکب ان بود که چند فلک با هم ملتئم شد ضبط یکی از ان حرکات نماید
و حرکات تسعه نیز بر دو گونه است بسیطه و مرکبه بسیطه ان بود که در از منه متساوی

مساوات متساویه قطع کند و ازا متشابه نیز گویند و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد
و مرکبه آن بود که نه این چنین باشد و آن را مختلفه نیز گویند و آن حرکت سبعه سیاره
باشد و از این جهت فلک هر یک از حرکتین اولین مفرد باشد و فلک هر یک
از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات
محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر که
مجموع کواکب در وی شریکند و بجهت هر حرکتی محرکی و متحرکی علاحده اثبات کنند بعضی تجویز
نموده اند که بجهت حرکت مشترکه محرکه علاحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث المجموع
باشد که مبدأ حرکت مشترکه و نفسی علاحده بهر یک باشد که مبدأ حرکت خاصه شود بنابراین
تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت نبود اول افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب
ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و او مشتمل است
بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ای است متوازی السطحین
مرکز او زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست و بعد
سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر اوست به تبعیت سطح
محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار
هزار و پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر کرده اند
و بعد سطح محدب او را بغیر خدای تعالی کس نداند چه در وی کوکبی نیست
که بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد اما بعدش لا محاله متناهی است
چه عدم تناهی ابعاد چنانکه شاید ممتنع است و بر بالای او هیچ
چیز نیست بسبب آنکه او را بالایی نیست که چیزی در وی تواند بود
بلکه منتهی است بعدم مطلق و عدم برد و کونه است عدم مقدار

مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضای درون کوزه که چون فرض کنی که در وآب وهوا
وهیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب انکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر
باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا و چون چیزی درو
بود ملا گویند و عدم مطلق ان بود که با انکه چیزی درو نبود تقدیرش هم نتوانکرد و این که
مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلاء و لا ملاء این معنی دارد و حرکت این فلک
اسرع حرکاتست قریب بشبانروزی دوره که قریب بدویست هزار بار هزار فرسخست
تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل
تسلط با انکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات
و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر دور آسیا حرکت کند و اسیا او را بر خلاف ان جهت
حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب ان بود
که زمین جرم کثیفست و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است
و بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس
چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لامحاله غیر مرئی
باشد و چون بر بالای زمین اید مرئی گردد و دایره که فاصل باشد میان نصف مرئی
و نصف غیر مرئی انرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف
شود و افاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب در تقدیم و تاخیر اختلاف
پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت راس و سمت قدم باشد اعنی دو طرف خطی
که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو
نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک ازان دو نقطه از دایره
با بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره

باطراف آن دایره برابر باشد
و اگر ان دایره عظیمه بود یعنی بمرکز
گذشته بود بعد هر یک ازان دو
نقطه هم

که چون کره متحرک باشد ان دو نقطه البته ساکن باشند و در وقت حرکت کره هیچ نقطه بران
کره ورای دو قطب ساکن نشوند بود و دو قطب کره دو قطب دایره نیز باشد که بر سمت
حرکت کره مفروض باشد خواه دایرهٔ عظیمه باشد و خواه نه و هر دایره که بر وسط نگذشته
بود انرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد انرا منطقهٔ ان کره خوانند و منطقه
فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از
نقطه مشرق روز نوروز براید و بنقطهٔ مغرب ازو بگذرد و از زیر زمین باز بمشرق پیوندد
و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و ان دو نقطه بود که یکی نزدیک ستارهٔ
جدی بود که علامت قبلهٔ اهل عراقست و انرا قطب شمالی گویند و دیگری مقابل او بود
و انرا قطب جنوبی گویند و در افاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر ان که قطب شمالی
از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت رأس ان بلد گذرد دو قطب
معدل بر افق واقع باشد و انموضع را که معدل بر سمت راس ان گذرد خط استوا خوانند
و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی در انموضع مرتفع
و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع افاق معلوم توان کرد و در موضعی
که قطب معدل بر سمت راس باشد افق انموضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و افلاک را
بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون افتاب شش ماه در طرف شمالست از معدل
و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانکه بیاید پس اگر ان قطب که بر سمت راس واقع است
قطب شمالی باشد شش ماه که افتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد و دیگر روز انجا
بقدر شش ماه بود و چون انتقال ببروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب اغاز شود و
شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس
این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دویم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است

و فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوای فلک اعظم سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در او مرکوز و حرکتش از مغرب است بمشرق و در هر هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست و پنجهزار و دویست سال دوره تمام کند و مراد از درجه یکحصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و شصت قسم مساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و درجه را بشصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطهٔ اعتدال گویند و یکنصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصهٔ آفتاب برین منطقه است که اصلا ازو بطرفی مایل نشود و اگرچه تقاطع مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطهٔ دیگر مقابل نقطهٔ اول بهم رسند و در گذشته از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطهٔ اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقهٔ عالم است و او را اصل داشته استوار او بوی منسوب دارند و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند و ازینجهة قرب و بعد شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزاء منطقة البروج بهم رسد و چون مدار خاصهٔ آفتاب است بحسب بودن در هر جزوی از اجزاء منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و ازینجهة اولا مجموع دایرهٔ منطقة البروج را بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند چه نخست بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد و دو نقطهٔ غایت قرب که دو نقطه

منطقة البروج است و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب صح

اتحاد است بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب

بغایت قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین به سه قسم متساوی منقسم

شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار

متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف

بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از انها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن

و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بمبدأ حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن

و امتیاز دو قسم جنوبی بمبدأ حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز

چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی

بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر با انکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند

یکی بموخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز

دو قسم جنوبی از همدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی

بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بتوسط بعد از غایت قرب و توسط

قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز

مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج و در جمیع اجزاء افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک

محیط بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده

قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره اعتبار

شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطهٔ اعتدال باشد و دو نقطهٔ غایت بعد که دو نقطه

انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در

هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده پس شش

دایره اعتبار کرده اند که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از انها بدو نقطهٔ اعتدال و یکی

و چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار

30

بدو نقطهٔ انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهمه در ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح

و همیشه این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند و هر قسمی ازین اقسام دوازده

گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر

نصف دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصهٔ افتاب

از مغرب بمشرقست و تاثیر افتاب و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله

در طرف شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتدا بروج را از مغرب گرفته اند و نصف

شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا ان نقطهٔ اعتدالی

بود که چون افتاب بحرکت خاصهٔ ازان گذرد بطرف شمال اید و سه برج متوالی را که حمل و ثور

و جوزا باشد چون مدت مکث افتاب درین بروج فصل ربیعست ربیعی گویند و سه

برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث افتاب درین بروج فصل

صیفست صیفی و مبدا سرطان نقطهٔ انقلابی باشد که چون افتاب ازو گذرد فصل بهار

بفصل تابستان منقلب شود و ازان نقطهٔ انقلاب صیفی گویند و این شش بروج بروج

شمالیه باشند و همچنین سه بروج دیگر که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان

نقطهٔ اعتدال دیگر باشد که چون افتاب ازو گذرد بطرف جنوب شود و سه برج

دیگر را که جدی و دلو و حوتست شتوی و مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون افتاب

ازو گذرد زمستان شود و ازان نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش بروج جنوبیه اند

و اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند برداشته اند چه از صور

چهل و هشتگانه مذکور بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در

جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل

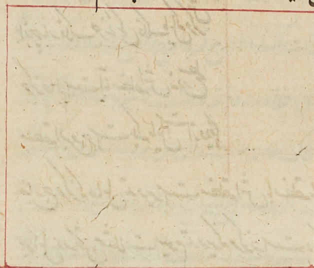
که انرا میل کلی گویند و ان قوسی بود از دایره مارّه باقطاب اربعه دو قطب معدل و دو قطب

منطقه که واقع شود مابین منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند
و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافت شده و گویند
که در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافت شده و ازینجا گمان برده اند که منطقة البروج را
حرکت عرضی باشد بسوی معدل و وقتی شود که هر دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد از فلک
هشتم افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دویم فلک مشتری سوم
فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و در مشهور
ابتدا در شمارهٔ افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب بما پس فلک الافلاک فلک نهم باشد
و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف
آفتاب که او را کواکبی جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکبی را نیز معلوم نشود پس تعیینی
نیست که شمس در مابین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل
انکه چون شمس اعظم از انهاست مناسبست در وسط بودن بمنزلهٔ شمسة القلاده و یا انکه
کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند
در یکطرف از او باشند و ان زحل و مشتری و مریخ است و اینها را کواکب علویه گویند و کواکبی
که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که ان تسدیس است در طرف دیگر و ان زهره و عطارد
باشند و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسان تقاضا نکنند و هر
یک ازین افلاک کلیه هفتگانه مرکبند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی
دو محیط بارض که یکی از ان دو را ممثل گویند مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش
تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب
ممثل باشد بر نقطه مشترک که انرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که انرا حضیض
گویند و بالضروره از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط

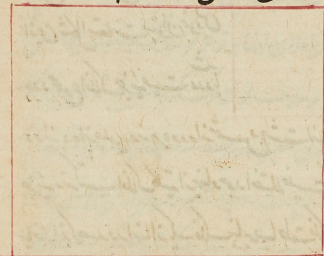
مرکز عالم و منطقه اش در سطح
منطقة البروج و دیگری بود خارج
مرکز که مرکزش ۲

31

بخارج مرکز و انرا متمم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و انرا متمم محوی خوانند و
رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس
این و یکی غیر محیط بارض و انرا فلک تدویر خوانند و ان کره باشد مصمت مرکوز در داخل
ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک ازین
کواکب چهارگانه مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیکنقطه مماس باشند و هر یک
از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب انکه تدویر در و مرکوز است و همچنین هر خارج مرکزی را
که حمل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و ازینصورت تصور انچه گفتیم اسان شود و اما



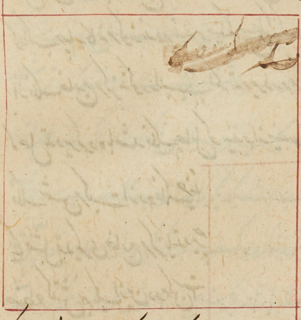
فلک شمس مرکبست از دو فلک جزئی
یکی ممثل و دیگری خارج مرکز یا تدویر چه
ضبط حرکتش بهر یک ازین دو ممکن است
لهذا جزم بخصوص احد هما نکرده اند و بر
تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد
و ازینجهت است که افتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم
وی باشد و بر تقدیر خارج افتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر
تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و ازین



دو صورت تصور این هر دو صورت
توان نمود و اما فلک عطارد مرکب است
از چهار فلک جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز
و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در
ثخن ممثل و خارج مرکز دویم مرکوز در ثخن

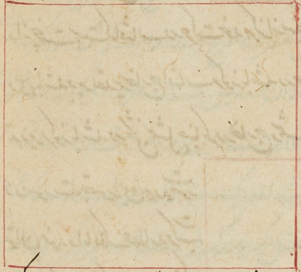
که نموده شد مینی نقل حـ

خارج مرکز اول بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دویم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دویم را چون خارج مرکزهای دیگر حامل نامند و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل گویند و دو حضیض نیز بهمین طریق و ازین شکل تصور امور مذکوره میسر باشد و اما افلاک قمر ان نیز مرکبست از چهار فلک جز ئی یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از و دویم



بدینجو و جه

خارج مرکز که حامل تدویر است منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکوز است در ثخن مایل چنانکه حامل در ثخن ممثلات سیوم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در و چهارم فلک جوزهر و آن فلکیست متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و دو باشد



دو از ده از علویه و زهره و دو از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس بر هر کوکب آنقدر فلکی

که در ضبط احوال ان کوکب حاجت بان باشد ثابت شده وتفصیل انها در فنی علیحده که
موسوم است بعلم هیأت مبین شده وغرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود
انست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت
الهی وهریک ازین افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق واین حرکت را
بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور واز ثور بجوزا الی تمام الدوره چه ابتدای
بروج از مغربست چنانکه گذشت وبعضی از مشرق بمغرب واین را حرکت بر خلاف توالی
گویند واز جملهٔ حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است وان مساوی حرکت ثوابت
بود وباین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر واوج حامل عطارد وحرکت خارج
مرکز شمس است وان هر شبانروزی پنجاه ونه دقیقه وهشت ثانیه باشد چنانچه قریب
بیکسال دوره تمام کند وحرکات افلاک حامله است وان مر زهره را مساوی حرکت خارج
مرکز شمس است وعطارد را ضعف ان وزحل را هر شبانروزی دو دقیقه ومشتری را چهار
دقیقه وپنجاه ونه ثانیه ومریخ راسی ویک دقیقه وبیست وهفت ثانیه وقمر را بیست وچهار درجه
وبیست ودو دقیقه وپنجاه وسه ثانیه واز جملهٔ حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطارد است
وان مثل حرکت خارج مرکز شمس است وحرکت جوزهر قمر وان هر شبانروزی سه دقیقه
وپانزده ثانیه وحرکت مایل قمر وان هر شبانروزی یازده درجه ونه دقیقه وهفت ثانیه وتداویر
چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای انها بر توالی حرکت کنند نسبت بما اسفل بر خلاف
توالی باشد چنانکه در غیر قمر واگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در
قمر وحرکت تدویر مر قمر را در شبانروزی سیزده درجه وسه دقیقه وپنجاه وچهار ثانیه باشد
وعطارد را سه درجه وشش دقیقه وبیست وچهار ثانیه وزهره راسی وشش دقیقه وپنجاه
نه ثانیه وهریک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او وحرکت

هر یک از افلاک کلیهٔ کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که ان فلک کلی
مرکب از انها باشد و مناسب این مقام است بیان رجعت و اقامت و استقامت
که سابقا مذکور شد عوض ان کواکب متحیره را بیانش انست که چون حرکت اعلای
تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر
مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت کند و حرکت او سریع نماید بنسبت بحرکات او در غیر
این حال و کوکب را درینحال مستقیم و اینحالت را استقامت گویند و چون در ابعد نقاط
سطح تدویر از مرکز عالم که انرا ذروهٔ تدویر گویند بود و لا محاله در طرف اعلای تدویر باشد
غایت سرعت او باشد در استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بخلاف توالیست
منتقل شود حرکت کوکب بتوالی بطوء پیدا کند چه درینحال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی
بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند و هر چند کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط
سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت بخلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد
و فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب بتوالی بطی‌تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را
مستقیم گویند تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند
و کوکب چند روز چنان نماید بیکجا استاده است یعنی بنسبت بحرکت خود که غیر حرکت
یومیست و درینحال کوکب را مقیم گویند و اینحال را اقامت و بعد ازان حرکت تدویر بخلاف
توالی زیاده اید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی
متحرک نماید و درینحال کوکب را راجع و اینحالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر
نزدیکتر شود حرکت رجعتش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و انجا غایت سرعت باشد
در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض گذرد
در رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد ازان شروع در استقامت نموده

در سرعت افزاید تا بازبذروه رسد که غایت سرعت استقامت او بود و پس کوکب در ذروهٔ
تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت
و پیش از استقامت و از انچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را از ترکیب
حرکات عارض شود اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب بساطتی
که ذکرش خواهد امد و ایضا مناسب اینمقام است ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف
و کسوف بیانش انست که قمر جرمیست صیقلی که از افتاب کسب نور کند و همیشه
قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانیست و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع
نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضی ننماید و اینحالت را محاق گویند و چون
از اجتماع گذرد و دوازده درجه از افتاب دور شود گوشهٔ از طرف نورانی نمایان شود و انرا
هلال گویند و تا رود نمایان تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود
و درینحالت وی را بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشهٔ از نصف نورانی پنهان شود و تا رود
نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در
حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر
حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و این
حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی و دویم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین
اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لا محاله حایل شود میان شمس و قمر
و مانع گردد از تابیدن افتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف
گویند اول خسوف جزئی و دویم را خسوف کلی و این اشکال تصور صور مذکور را اسان شود

فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات
و بیان محدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادات

که در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست دلیلش انکه اگر غیر متناهی باشد ما را
هر اینه رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی ان خط اما متناهی و درسد کر
یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی
بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود
بمسامته و مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود با ان خط
دیگر برسد و موازات ضد اینست و ان انست که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در
هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی
اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه
غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود
و این حکم ضروریست و مسامت مذکوره چون بعد از موازاتست پس البته ابتدائی
و اوّلی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اوّلی باشد و در صورت
مذکوره پیدا شدن مسامت را اوّلی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتداء
مسامته را با او پیش از و نقطهٔ دیگر هست که مسامت با ان نقطه دیگر مقدم است بر مسامت
با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره اول
مسامت هست برو بطریق مذکور لازم اریم که نیست و این خلف باشد و اگر قبول نکند

لازم

لازم اید که موجود بعد از عدم را ابتدا وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد
عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود چه جهت
طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایات
عالم نیز جهت عالم بود و مشهور اینست که جهت شش بیش نیست و این شهرت زاده سببیست
یکی وجود اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد
که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر
شده که هر بعدی را دو نهایتست و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور
در هر جسمی فرض میتوان کرد حق اینست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه
محصور و خواه غیر محصور همه بهم متبدل تواند شد چه بسیار یمین شود و بالعکس و قدام
خلف شود و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از ان وضعی که داشته باشد چون بر
گردانند جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز
فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند
چه بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون اتش و هوا و بعضی بر عکس
مانند اب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز
باشند باهم در نهایت مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه
بالطبع تواند بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و
هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره باهم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم
مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از ان باهم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره
نیستند و ان مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم باهم متباین باشند
در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم اید چون متحرک متوجه یکی از ان

دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از ان دو جسم که متوجه فوق باشد
نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال باشد چه توجه
بفوق مثلا جز از جهت تحت متصور نشود و الّا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه
بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره
باشد بر سه نوع صورت بندد یکی انکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد دویم انکه اجسام
متعدده که هر یک کری باشد سیوم انکه جسمی که ورای همه جسمهاست کری باشد و محیط
بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطلست
و قسم دویم باطل نیست امّا برای تعین و تحدّد جهتین فوق و تحت کرویت جسم
محیط کافیست پس انچه تحدد جهات مقتضی انست کرویت جسم محیط است خواه
اجسام دیگر کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین
جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطهٔ وی بسایر
اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت
اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم
اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک
اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست کرویت وی برهان فلک اعظم است
بسبب تحدّد جهات و اما سایر اجسام بسیط از افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع
تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضای طبع
بیرون نبرده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب و الّا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط
افریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات
متضادّه و وجود مادهٔ منفعله و در فلکیّات وجود هیچکدام محقق نیست بلکه نوعی از حدس

که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و اینکه عالم بر شکل کره
صح

اعظم محدد جهات [illegible]
پس فلک صح

وخرق از تفطن دلالت کند بر عدم ان لهذا حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات
و عدم تحقق قاسر در و پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند
و بر کرویت افلاک دلایل انه هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع
سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی ازان مشروح است بنوعی که ناظر را در ان
شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است
و اجزای ان متبدل و این نوع حرکت را وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب
معلوم است لیکن ایا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کنند یعنی حرکت مکانی که متحرک
بان حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما متحدد نتواند بود که حرکت
مستقیمه کنند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتیست و میل جهت
دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از
افلاک دیگر چون متحرک اند بحرکت مستدیره و بعد ازین ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک
ارادیست پس بارادت خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه منافی مستدیر است
و اقتضای تنافی از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند
چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد
و بس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت
مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند بود و باین تصحیح باید جمیع
معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و انچه در حرکت مستقیمه گفتیم جاریست
در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف
الی غیر ذلک **فصل ششم** از باب اول از مقاله اولی در ذکر عناصر و بیان بعضی از
احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول حار یابس

و ان عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدّب
او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدّب بر کرویتی که مقتضای
طبع بسیط است باقیست چه ازان جهت ویرا مانعی و قاسری نتواند بود چه دران جهت
منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی بر انند که بر کرویت
طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنهٔ مرتفعه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیفست
چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در و نیست تا او را از کرویت حقیقی
بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما میتوان گفت مراد قایل این باشد
که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب اتش در وافتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی
از اتش نزدیک تر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی
بیرون افتد چه کره حقیقی انست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان
باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این اتشهاست در پیش ما و وجود او در مرکبات
و احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر
عناصر را هست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این اتشهاست بالطبع
بسوی بالا و حال انکه کره نار در طبیعت با این اتشها یکیست و از انچه گفتیم روشن شود که کره
نار عنصر برأسه باشد و بعضی برین رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس
اوست متکوّن شده و بحسب اصل فطرت عناصر پیش از سه نبوده و حق مذهب اولست
چنانکه اشاره بان شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت
ذوات اذناب و نیازک و امثال ذلک یعنی ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر ان
که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی دویم حار رطب و ان عنصر
هواست و بحسب طبع مقتضی کرویت و لهذا ابهیأت کره واقعست اما باقی بر کرویت حقیقی

نیز

نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی
ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل بکرهٔ نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال
اینها بکرهٔ نار موجب خلل در کرویت وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح اب و خاکست
بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات و وجود امواج
دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کرهٔ نار که ممزوج است باجزای ناریه و درو
حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک و غیر ان دویم طبقه هوای غالب که درو
اجزا عنصر غریب بغایت کم بود و درو حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیوم طبقهٔ
زمهریریه که در کمال برودتست بسبب مجاورت اب و زمین و عدم وصول اثر شعاع
شمس که از زمین منعکس شود و درو حادث گردد سحاب و رعد و برق چهارم هوای
مجاور ارض و ماکه باو میرسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیا
مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب بیاید سیوم بارد رطب و ان عنصر آبست و محیط
بقریب بسه ربع زمین و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل
باوست عبارت از کرهٔ آبست و ان کره ایست ناتمام و با وجود ناتمامی سطحین
او نیز بکرویت حقیقی باقی نیستند بنابر اسبابی که مذکور شد چهارم بارد یابس و ان عنصر
خاکست و در واقع بهیأت کرهٔ مصمت مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقه است اول
طبقه که محتبس گردد درو ابخره و ادخنه و درو حادث شود جبال و معادن و نباتات
و حیوانات متولده دویم طبقهٔ طینیه که ممزوج است باب سیوم طبقه ارض صرف
که محیط است بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافیت چنانکه بعضی از اکابر
حکایت کرده مشاهدهٔ خاکی از بعضی قنوات که بدست احساس ان میکرده اند و بنور
در می آمده اما مرئی نمیشده و این کرهٔ ارض واقع است در میان کرهٔ آب چنانکه قریب

ربع مسکون

کرهٔ ارض

کره ماء

بربعی ازو از اب برامده بسبب مسکن حیوانات ونباتات که ربع مسکون عبارت

از انست وان ربعیست مستطیل طولش از مغرب بمشرق وعرضش از خط استوا

که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب

شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا ودایرهٔ دیگر که بدو قطب دایرهٔ استوا وبدو نقطه

محاذی مشرق ومغرب اعتدال حقیقی بنسبت بوسط معموره کذرد بچهار ربع متساوی

مستطیل منقسم شود طول هریک بقدر نصف وعرضش بقدر ربع از دایرهٔ عظیمه دو

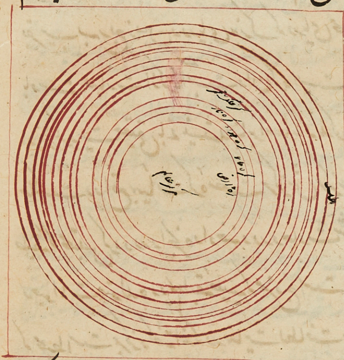
ربع جنوبی یکی فوقانی ودیگری تحتانی ودو ربع دیگر شمالی کذلک وربع فوقانی شمالی است

که مسکونست واز اب بپرون وگفته اند که چون اوج افتاب شمالیست وحضیض وی

جنوبی کرهٔ اب بسبب قرب افتاب منجذب بطرف جنوب شده وطرف شمالی

منکشف کردیده ووقتی که حضیض بحرکت خاصهٔ خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود

که ربع شمالی در اب فرورود وربع جنوبی از اب براید کل ذلک تقدیر العزیز العلیم



واگر کسی خواهد که تصور مجموع

افلاک کلیه وکلیات عناصر که

مجموع سیزده کره اند بعضی محیط

بربعضی ومجموع عالم جسمانی

کره ایست بزرگ مرکب ازین

کرات ثلثه عشر نماید استعانت

ازین شکل میتوان نمود واین

ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر افتاب بسبب قرب وبعد منقسم بهفت قسم شده که هر

قسم را اقلیمی نامند وطول هر اقلیم از مغرب تا مشرق وعرضش چندانکه درازی روز نیم

ساعت تفاوت کند بیانش انست که در مواضع خط استوا بسبب انکه افقش بدو قطب
معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهار ند و انها را مدارات یومی
گویند بقطع افق منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصهٔ
مدار یومیست که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند و روز و شب
درانموضع باهم برابر باشند و هر موضعی که از خط استوا دور بود بقدر دوری او افقش
مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض گردد و قوس اللیل و
قوس النهار مختلف شود قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر
و مدارات جنوبی بعکس این و موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر
حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند
بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجائی رسد
که اطول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و انموضع منتهای اقالیم
باشد در عرض نزد جمهور و از انموضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهت
قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار ان قلیل نیز کنند و اخر عمارت را اخر اقالیم گیرند
و همچنین در مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده نزد جمهور مبدأ اقالیم اول موضعی
بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول
ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از انجا تا خط استوا از الجهة قلت عمارت
داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگران عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول را از خط
استوا گیرند و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف
ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم ازین شکل متصور شود اما معنی انکه مرکز
ارض مرکز عالم است انست که کرهٔ ارض در وسط حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی که

مرکز حجمش منطبق است
بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود
بمنزلهٔ مرکز عالم است چه کرهٔ
ارض را نسبت با فلاک قدر
محسوسی نیست و وجود نقطه
پیش ندارد و دلیل بر بودن
ارض در مرکز عالم که وسط

حقیقی عالم است آنست که قمر هرگاه در هر وضع که مقابل حقیقی با شمس حاصل کند منخسف
گردد و مقابلهٔ حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد
از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته
باشد و چون سبب انخساف حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض
باید که در ما بین طرفین قطر مذکور باشد پس هرگاه در هر وضع که متقاطره حاصل شود انخساف
روی دهد باید که ارض در ما بین طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقدیری
تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار عالم است و ازین دلیل ظاهر شود
که کرهٔ زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت
مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرکست بحرکت مستدیرهٔ غربیه و حرکت
شرقیهٔ کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب متحقق بان انکار نموده اند
و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض داده و پنداشته که کواکب را با حرکت
خاصهٔ غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است و ندانسته اند
که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه

در وکت

در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت
مستدیره ارض دو چیز است یکی انکه اکر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی
که اجزای او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافات میان حرکت
مستقیمه و مستدیره هرکاه هر دو بالذات صادر باشند از مبدأ واحد ضروریست دویم
انکه اکر کرهٔ ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیراندازی بقوهٔ معینه تیر اندازد یکنوبت
بطرف مشرق و نوبت دیکر بطرف مغرب باید که اکر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد
حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اکر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس
نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اکر ابطأ باشد حرکت غربیش شرقی نماید و همهٔ
اینها خلاف واقع است و نتوان کفت که شاید هوا مشایعت کند با ارض چنانکه کرهٔ نار
مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند بود مکر بر سبیل
تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال انکه اکر
هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را اکر از یک وضع بر هوا اندازند در یک موضع
بر زمین نتوانند امد چه تحریک محرک واحد بقوت واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک
او بهمان قوت مر صغیر را اما اینکه شاید هوا با ما فی الهوا مشایعت کند اصلا معقول نیست
چه تسلط محاط هرکاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس او هم نیست
چکونه صورت تواند داشت

فصل هفتم

از باب اول از مقالهٔ اولی در بیان انقلاب
و استحالهٔ عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثهٔ باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک
از متجاورین منقلب شوند بان دیکر بی واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس
انقلاب بی واسطه شش صورتست از انقلاب نار بهوا و عکس ان و انقلاب هوا باب
و عکس ان و انقلاب آب بارض و عکس ان و انقلاب بیکواسطه چهار صورت انقلاب

و بغیر ان بیکواسطه یا بدو واسطه
پس نار منقلب شود بهوا بیواسطه
و بر عکس و باب بیکواسطه
صح

نار بآب و عکس ان و انقلاب هوا بارض و عکس ان و انقلاب بدو واسطه دو صورت
انقلاب نار بارض و عکس ان و مجموع دوازده صورت پیش نیست و هرگاه انقلاب
بیواسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بیواسطه
مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته از هیزم و چراغ
و غیر ان چه هیزم و روغن لامحاله اتش شوند پس اگر اتش هوا نشدی بایستی که شعله
چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لامحاله شعله بتدریج منفصل شده
منقلب میگردد بهوا و نشاید بود که شعله منفصل شده همان اتش باشد و بسبب صرافت
مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که اتش یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جائی از خیمه را
بسوزاند و حال انکه هرچه سبب مرئی شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز
باقیست و معلوم است عدم طریان مزیل ان یا مانعی از ان و اما انقلاب هوا باتش
بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای
تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن ان نمایند هوائی که در اندرون وی باشد
منقلب گردد باتش بحیثیتی که اهن را نرم کند و جلد را نسوزاند و اما انقلاب هوا باب
معلوم است بتجربه که چون طاس بر قطعه از جمد بگردانند قطرهای آب بر سطح طاس
نشیند و هرچند پاک کنند بار دیگر نشیند و این نیست مگر بسبب انکه هوای محیط
بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل ان در جمد و سنگ و زمین و هیچ
چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود باب چه نزد سبیل
ترشح از داخل طاس نتواند بود چه اب بالطبع میل ببالا نکند و اگر چنین بودی حدوث
اینصورت از اب گرم اولی بودی و نشاید بود که اجزاء مائی در هوا بود و بسبب برودت
طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزاء مائی در هوا و مع ذلک

این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم تخصیص در آفتاب و بر تقدیر
وجود ان بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری که نشستی متتالی و بی فاصله
زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا معلوم است از تحلل بخارها و از رخت ترکه بر آفتاب
اندازند و امثال ان و اما انقلاب آب بارض مشاهد است از بستن سنگ مرو از آب جاری
چنانکه در چشمهٔ مراغه و غیر ان و اما انقلاب ارض بآب معلوم است نزد اصحاب عمل الکسیر
اجساد صلبه را بحیله آب کرد اند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی و اما استحاله
اعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگری را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا
و همچنین گرم شدن خاک ازین هر دو و سرد شدن هوا از آب و همچنین بمجاورت خاک
و اما استحالهٔ آتش معلوم است از قلت تاثیر شعلهٔ ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که
انگشت درو توان نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از
قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه با سایر
طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع
بارز و غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و حکم تسمیه مر بارز غالب راست پس تواند
بود که انچه الحال آبست مثلا وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر ان شود باین معنی که اجزای یکی
از طبایع که درو مکمونست ظاهر شود و در ان وقت مسمّی بان اسم گردد و همچنین آبی
که وقتی سرد است وقت دیگر گرم گردد بسبب انکه اجزاء حارّهٔ ناریه که درو مغلوب بود
غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حارّه است از جسم حارّ در جسم بارد
و یا بنفوذ اجزاء بارده از جسم بارد در جسم حارّ و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن
آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند و این هر
دو مذهب در غایت سخافتست چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و ادنی

چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند انست که این همه اتش که در وقت اشتعال

هیزم ازو منفصل میگردد یا انچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال شعله باقی ماند

معلوم است بالضروره که شوانده که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق

او نکند و بشکستن و سائیدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارة است

بحرکت بی وجود ناری که ممکن باشد نفوذ اجزاء وی مانند دو چوب خشک

که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد که محترق گردد **فصل هشتم** از باب اول از مقاله

اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکّبات اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده باهم

بر امیزند صورت هریک باعداد کیفیتش در مادهٔ دیگری تاثیر کند و همه از هم متاثر شوند

و صرافت کیفیت هریک شکسته شود و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی

که بنسبت بحرارت برودت نماید و بنسبت برودت حرارت و نظر برطوبت یبوست

و نظر به یبوست رطوبت و اینمعنی معلوم است از امیخته شدن اب گرم و سرد بیکدیگر

که اب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت

باهم بودند صرافت هریک شکسته شود و بهم نزدیک شوند و جهت وحدت میانشان پیدا

شود و مخالفتشان بیگانگی و بیگانگی باشنائی مبدل گردد لا محاله مجموع مستحق صورت شوند

که چنانکه اول هریک صورتی داشتند که مناسب یگانگی فعل و تاثیر میکرد اینصورت بر وفق

یگانگی کار کند چنانکه صورت اول کار هریک پیش نمیتوانست کرد کار همه ازینصورت

تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح ان کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج و این عناصر متصور

شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند و اگر ان کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد

که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال

ان و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر اثار مرکبی گردد اما اغتذا و نما از و صادر

شوند

نشو و انما مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود اما مبدأ حس و حرکت
ارادی نشود مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدأ حس و
حرکت نیز شود مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را
موالید ثلثه خوانند و لا محاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی
مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه اثرش کمتر بنقصان
نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال
و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت
در تشابه که منشأ جهت وحدت و مبدأ یکانگیست پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدت
نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد
مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقصتر و منشأ تشابه قرب اجزاء عنصر است در کمیت و کیفیت
هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند امزاج را
معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی
نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند
و آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید آنقدر از کیفیات اربعه که در صدور
آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لا محاله موجود تواند بود و هر مزاج
که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر
باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع
نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس مابین مرتبه معتدل
طبی مزاج هر نوع و مابین مرتبه نازله مذکوره را که لا محاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود
عرض مزاج خوانند فصل نهم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه

واانچه ازانها حادث شود وبعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد واما سایر مرکبات

تامه اعنی نباتات وحیوانات چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان در باب

دویم بیان کرده شود انشاء الله العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه وانها را کاینات جو نیز

کویند بسبب انکه اکثر در ما بین زمین واسمان حادث شوند مادهٔ قریب ایشان بخار ودخان

باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزاء مائیست که از تابش افتاب یا غیر ان

کسب حرارت نموده وممزوج با جزاء هوائی شده مایل بعلو شود ودخان اجزاء ارضی

که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط کشته میل ببالا نماید وپیشتر مذکور شد که هوای مجاور

ارض وماء که کسب برودت از مجاور خود مینماید دو طبقه است یکی انکه اثر شعاع

منعکس باو میرسد وبر برودت مکتسبه باقی نمیماند دویم طبقهٔ زمهریریه که بسبب عدم وصول

اثر شعاع منعکس بصرافت برودت مکتسبه باقیست پس هر کاه که بخار متصاعد که

لامحاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقهٔ زمهریریه رسد از برودت متکاثف کردد

وسحاب عبارت ازان باشد وبعد از تکاثف اجزاء مائی از اجزاء هوائی منفصل شده

مجتمع شود ومتقاطر کردد وباران عبارت ازان بود واکر برودت بغایت شدید بود

اجزاء مائی بعد از انفصال وپیش از اجتماع تام منعقد کشته متنازل شود وبرف عبارت

ازان باشد واکر برودت شدید باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند

بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تکرک عبارت ازان باشد وبالجمله چون اجزاء

مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع کردد وهوا صاف شود وکاه باشد

که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل کردد ومایل بسفل شود ودر اثناء حرکت اجزاء

مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا کردد وچون در حرکت است

باد حادث شود چه باد عبارتست از هوای متحرک وسحاب بی انکه بارش کند مرتفع کردد

وکاه باشد

دگاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوا متجاور را و متحرک شده باد حادث
شود یا انکه اجزا مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثفی
بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم باشد یا انکه
اجزا جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار یا کم شدن اجزا و حرارت
موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود هوای
مجاور خود را دفع کند و ان هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر بهبوب ریاح
گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت
کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است
و از جمله انکه چون شیشه گلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر اب سرنگون کنند
اب داخل او شود و حال انکه پیش از مکیدن اگر سرنگون کنند اب داخل نشود و این
نبود مگر بسبب انکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد و اندک هوائی که ماند بنا بر امتناع
خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرا گیرد و چون متصل باب شود برودت طبیعی
خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل
گشته و رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود باقیست برودت آب تکثیف او نتواند
کرد تا سبب دخول اب تواند شد و اعتراضی که برین دلیل میکنند که اگر شیشه مذکور را
باینحال بر سر اب گرم سرنگون کنند باز اب داخل او شود و حال انکه برودت موجود نیست
که تکثیف تواند کرد باطلست چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده
که صورت مائیست موجود است و او باعداد بلّت که مقارن اوست علت تکثیف
تواند شد چه حق اینست که فعل در عناصر منسوب بصورتست نه بکیفیت و اما دلیل امتناع
خلا بعد ازین خواهد امد انشاء الله العزیز و نوعی از باد باشد که انرا سموم گویند یعنی تکثیف

اب تکثیف او کند و بمقدار اصلی
خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا
اب بخلاف جهت طبیعی صح

بکیفیت سمّی و سببش ان بود که هوا از شدت اشعهٔ منعکسه محرق شود و کیفیت سمی بهم رساند
چنانکه در بلاد بغایت کرمسیر و یا مرور باراضی حارّهٔ کبریتیّه نماید و کیفیت سمّی کسب
کند و کاه اتفاق افتد که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلف بهم رسد و همه بهم
متوجه شوند و بیکدیکر برخورده پیچیده شوند و کرد و غبار از روی زمین در پنها بحد
و چون همه باهم مصادم باشند و از جهت دیکر راه بدر شد نیابند ناچار بجانب
بالا متصاعد شوند و این را کرد باد خوانند و کاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت
حرارت بطبقهٔ زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقهٔ اخیرهٔ هوا که قریب بارض است
سرمائی باو برخورد و اکر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر کردد
و در کوهستانات امثال این بسیار مشاهد میکردد و کاه باشد که ابر منعقد نشود و
متقاطر نکردد بلکه متکاثف شده و فی الجمله درنکی کرده بادنی حرارت مرتفع کردد و میغ
عبارت ازان باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار اینصورت واقع شود
و اکر بسیار نباشد و تا شب بماند از برخوردن برودت لیل اکر برودت کم بود
شبنم کردد و اکر بیشتر باشد صقیع منعقد کردد و ان سفیدی باشد که در وقت صباح
اکثر بر روی کاهها و برکها کر بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش بشبنم چون
نسبت برف باشد بباران و کاه باشد که دخان یا بخار متصاعد مخلوط باشد
و چون بطبقهٔ زمهریه رسد و سحاب منعقد کردد دخان در مابین سحاب محتبس شود
و اکر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید و اکر زایل شود بسبب برودت و ثقل
اجزا ارضیّه میل بسفل نماید و لامحاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند
و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اکر ان دخان بسبب حرکت
عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود زود منطفی کردد و برق باشد و اکر غلیظ باشد و دیر

منطفی

منطفی کردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و بعد ازان کاه باشد لطیف
شود و اکر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند
و اکر بجسم مندمج صلب رسد وی را بکدازاند پس اکر بکیسهٔ زر رسد زر بکدازد و کیسه
نسوزد الا ما احترق من الذوب و کاه باشد که بجهت کثافت و غلظت باقی ماند و بهر چه
رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش
بغایت مشکل است تخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارتسام ضوء
نیر اعظم است در اجزاء رشیهٔ صقیلهٔ مائیه واقعه در هوا بهیأت استداره که در عقب ان
جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آینه
حکایت لون و ضوء کنند اما حکایت شکل و صورت نتوانند کرد و سبب اختلاف الوانش
علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات ان اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب
قرب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت
از اجزاء مذکوره بعید نیست اکر ابروی خود را ترکنی و متوجه قرص افتاب شوی بحیثیتی
که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس بافتاب شود هر اینه الوان عجیبه مشاهده تو کردد که
شاهد قضیهٔ قوس قزح تواند شد و نزدیک بامر قوس قزح است امر هاله چه حدوث
هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزاء رشیهٔ متصغره صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی
نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق
بعضی و درین حالت هالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر
بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله باهم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله
در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهدهٔ این حالت کرده اما شهب
و نیازک و نظایر ان سببش انست که هرکاه دخان متصاعد کردد و در طبقهٔ زمهریریه محتبس نشود

تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقهٔ دویم هوا رسد که فی الجمله مجاورتی باکره
نار دارد حرارت نار از دور درو تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است آ
زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب
گویند و اینکه مینماید که کوکبی حرکت کرد برای انست اول انطرف که بکره نار نزدیکتر باشد
مشتعل گردد و شعله از دور بهیات کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جاکه مشتعل
شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بانموضع مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر
مشاهده شمع کشته که دودی در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله
متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دودی افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل
گردد هر اینه شاهد صدقی باشد قضیهٔ مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقهٔ دویم
مشتعل نگردد بلکه بطبقهٔ اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود

و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کنند

بلکه درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود گاه باشد که بهیات گیسوئی فروهشته نماید
وانرا ذوذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد وانرا ذوذنب خوانند و گاه بشکل
رمحی نماید وانرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر مادهٔ دخان متصل
بارض باشد شعله تا بارض رسد وانرا حریق گویند و گاه باشد که اجزاء حادث شده در
اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد
و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب باب
شود و چون بسیار شود موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از ان
باشد و شک نیست که فرو رفتن باران ها و برفهای اب شده در مسامات زمین موجب
ازدیاد این صورت باشد لهذا کثرت برف و باران سبب زیادتی اب عیون و قنوات
گردد و قلتش سبب قلت ان شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ

یامسامات

یا مسامات زمین بغایت مسدود بود بسبب قوت میل الجزء وادخنه محتبسه بخروج
وعدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر اجزء وادخنه در
موضعی از ارض را طول مکثی در ارض روی دهد لامحاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج
حادث شود و سبب حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه
مثل یشم و بلور و زیبق و مثل ان حادث گردد و اگر دخان غالب بود امثال ملح و
زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق
یا کبریت با بخار مختلفه اجساد منطرقه چون ذهب و فضه و مس و اهن و امثال ان حادث
شود

فصل دهم

از باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه اجسام بدانکه
احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوصیت مثل بساطت و ترکیب
و فلکیت و عنصریت و مر اجسام را احوالی دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض
ان مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از انجمله مکان است
و مکان در لغت و عرف عبارت از جسمیت که جسم دیگر برو قرار گیرد چون ارض که
برو حیوانات قرار گیرند و کرسی که برو شخص انسانی قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب
اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت ان و همه متفقند بر انکه مکان باید چیزی باشد
که چهار امارت درو مجتمع باشد یکی انکه مساوی متمکن باشد و بزیاد شدن او زیاد و بکم
شدن او کم شود و لازم اینمعنی است که دو جسم باهم در یکمکان نشوانند بود دویم انکه قابل
ان باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از و بمکان دیگر و لازم اینمعنی هست امکان
وقوع حرکت درو سیوم انکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان
داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم انکه امکنه باهم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین
باشند و مذاهب مشهوره معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند

محتبسه

مکان هر جسمی فضائیست موهوم که جسم درو گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب
وانرا بعد موهوم گویند و مراد از موهوم انست که بوهم در اید اما در خارج موجود نباشد
واین مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده ونقصانست
چه مکان جسم بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک واین زیادتی وکمی بحسب
توهم محض نیست چه عقل حاکمست بر زیاده بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک
در خارج و در نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم ان مکان نکنیم وشک نیست که هرچه قبول
زیادتی ونقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود وما در حواشی تجرید نصرت
این مذهب نموده توجیه ان بوجه دقیقی حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن ان مطلقا
در خارج نیست بلکه منشأ انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی ونقصان باشد بحسب
خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافیست واین احتمالیست
معقول در امر مکان اما ایشان راضی بان نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل
از وجود عالم وانچه ما گفته ایم متفرع شود از وجود عالم مذهب دویم منسوبست بافلاطون
وحکمای اشراقیین وبیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر درینکه
اینان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم وبطلان این مذهب اعنی
بعد موجود در خارج را شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر درانرا گنجایش
شک نماند و دور نیست که اگر نسبت اینمذهب بافلاطون وسایر اشراقیین صحیح باشد مراد
ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه وراجع شود بانچه ما در توجیه
مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو وابو علی وسایر مشائینست
که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد وان سطح باطن
مماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب وبرینمذهب نیز اعتراضات

کرده اند الهیه مندفع است مگر اینکه بنابرین مذهب لازم اید عدم عموم مکان چه جسم محیط
بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام اینمعنی نموده
و گفته که واجب نیست بودن هر جسم در مکان بلکه انچه واجبست انست که هر جسمی را
وضعی باشد که بسبب انوضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند
ببودن هر جسم در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت
مکان و نزد قائلین ببعد هر جسم را مکانیست طبیعی که هرگاه در و حاصل بود تقاضای
سکون کند در و بالطبع و هرگاه از و خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع
و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است بکیفیت مذکوره
و حیز نزد ایشان مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان او ست
و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح
و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در و نباشد محالست اما پیش قائلین
بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هر اینه وجود بعد لازم
اید و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قائلین ببعد بسبب انکه اگر خلا متحقق شود
لازم اید که جسم در و حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتیست بی معاوق و حرکت
بی معاوق موجود نتواند شد چه حرکت لامحاله در زمانی واقع شود و حرکتی که در زمانی واقع
شود قابل ان هست که در زمانی بیش ازان واقع شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر ازان
واقع شود و سریع تر باشد پس اگر معاوقی نباشد که تقاضای مرتبهٔ معینه از سرعت و بطو
کند هر اینه وقوع حرکت در زمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و ان محالست و چون در
خلا اعنی مکان خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم اید که مکان نبوده باشد چه یکی
از امارات مکان امکان وقوع حرکتست در و پس خلف لازم اید و یکی دیگر از احوال مشترکه

اجسام حرکتست و حرکت خروج جسمست از قوه بفعل بر سبیل تدریج بیانش انست که
جسم هرگاه بر حالتی که اورا ممکنست حاصل نباشد پس حصول الحالت برای او اگر دفعی باشد
انرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که اینمعنی را کون با فساد گویند چون حاصل شدن صورت
هوائی برای اب یا زایل شدن صورت مائی از اب چه حصول صورت هوا برای آب
ممکنست چنانکه در حالت انقلاب چه مادهٔ اب صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بر دارد
و این هر دو معنی در ان واحد حاصل شود که دفعی عبارت از انست چه اگر در دو آن حاصل
شود لامحاله در مابین آنین وقتی فاصله شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال
صورت مائی و حصول صورت هوائی فاصلهٔ زمانی حاصل شود لازم اید که ماده دران زمان
خلا از صورت بود و گاه باشد که نامی حصول دفعی معین نداشته باشد چون حصول مماسه
و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان
حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی
و اینمعنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود و اگر حصول الحالت بر سبیل تدریج
باشد چون حصول جسم در مکانی که در و حاصل نبوده باشد اینمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را
حرکت گویند و سبب تدریج در حصول انست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه
حالات متوسط باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات
متوسط مثلا هرگاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لامحاله میان آن این و میان آنکه بالفعل
دارد اینهای بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسمست بمکان و مکان دویم هر چند مجاور
مکان اول باشد که انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعةً ممکن نشود چه جسم چون ممتد است
ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزء بعد جزء تواند بود و بقدر هر جزوی
که از مکان اول بیرون اید جسم را مکان دیگر حاصل شود و این اول بتبدل شود باین دیگر

اینها؟

و همچنین تا بتمامه از مکان اول بیرون اید و در مکان مطلوب حاصل شود و بمعنی
تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن اب چه میان هر مرتبهٔ از برودت
و مرتبهٔ از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف ترهست که چون اب ازان مرتبهٔ
برودت بیرون رود تا طی انمراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبّس بامرتبهٔ معیّنه
از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلابست چه
میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورتی دیگر متوسط نیست که تلبّس
بان متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اوّل
ما بالقوه است من حیث انّه بالقوه و بیانش انست که چون جسم فاقد حالتی بود
که در قوت و امکان وی باشد حصول الحالت برای وی پس اگر ان جسم همچنین
که فاقد الحالتست طالب وی نیز نباشد لامحاله انمرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی
بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول الحالت و دیگری
طلب حصول الحالت و سلوک طریق وی و شک نیست ثانی مقدم است بر اول
پس کمال اول وی باشد ازین حیثیت که بالقوّه ان جسمست حصول الحالت
برای وی و چون حرکت حصول حالتی است برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات
مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود امانه در
هر مقوله چه حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست بسبب انکه جوهر ذاتی جسمست و حرکت
در ذاتیات جایز نیست چه تمامیّت شیٔ بذاتیاتست پس اگر ذاتی از ذاتیات
شیٔ او را حاصل نباشد ان شیٔ ان شیٔ نخواهد بود و چون ان شیٔ نباشد صادق
نیست که ان شیٔ بسوی ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است
و در چهار مقوله ازان واقع اول مقولهٔ اَیْن چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را

حرکت اینیّه و حرکت مستقیمه نیز گویند دویم مقوله کیف چون گرم شدن اب چه سخونت
برای اب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند
سیوم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع انست که نسبت اجزاء جسم با امور خارج از ان
جسم متبدل شود و جسم از ان وضع و مکان که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت
چرخه و این را حرکت وضعیّه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم
انست که جسم باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل
و در صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول
که ضد نمو است و این را حرکت کمیّه گویند اگر سوال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت
تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده شدن و کم شدن
اجزاء جسم معقول است اما در صورت نمو و ذبول که زیاد شدن و کم شدن مقدار است
بسبب زیاد شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم
گردد و جسمی دیگر بالشخص حادث شود پس الجسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد
جواب گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است انچه متبدل است جسم بمعنی
ماده است و انچه باقیست جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخل معینه در حالت نمو از ین حیثیت
که فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است
متبدل است و غیر باقی بالشخص بلکه هر لحظه شخصی از و متبدل شود بشخصی دیگر و شخص نخله
ازین حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت
کمیه است و انچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث
الخصوص و تبدل جزو هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست
و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی

حیثیت
باقیست بالشخص و از ین
که فردیست از افراد جسم مطلق
ص

وانع

واقع شود بتبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود و بدانکه حرکت باعتبار متحرک
منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات ان بود که چیزی را
که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قایم باو وصفت او باشد چون حرکت سفینه
در دریا و حرکت بالعرض ان بود که چیزی که موصوف باو بود ان حرکت قایم باو نبود
بلکه قایم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون
امریست حادث ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث
انه جسم نتواند بود و الا هیچ جسم در وقتی که مخلی بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف
واقع است بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و ان
منحصر بود در طبیعت و نفس چه ازین حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن
شعور و اراده بود انرا نفس خوانند چون مبدأ حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت
خوانند چون مبدأ حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج الخ بود حرکت را
قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی
و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و ازانچه
گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است
باعداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج را ناچار بود که واقع شدن در امر
ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست و ان امر ممتد را که حرکت
در و واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت
نیز بر چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس ان مقوله باشد پس مسافت
حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر اینون کثیره و هر حدی که
در و فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل

طبیعی خوانند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج ان حرکت را صح

بود بالقوّه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انّها

مسافهٔ غیر قار الذّات بود مانند حرکت و فرقی در بمعنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر

مسافتها نبود بلکه فرقی که هست انست که مسافت حرکت اینیّه من حیث الذات با قطع

نظر از وقوع حرکت نیز قارّ باشد بخلاف سایر مسافات و از نیکه گفتیم روشن شد که حرکت را

مقداریست که انمقدار مقدار و اندازهٔ تدریج اوست و انمقدار لامحاله غیر قار است بسبب

انکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت

پس نشواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شد که متحرک را در حالت حرکت دو معنی

عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت و اینمعنی لامحاله امر ممتد است

ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حدّ دویم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول

و اینمعنی را حرکت قطعی خوانند و دویم بودن جسم متحرک در میان مبدأ و منتهای مسافت

بحیثیتی که هر حدّی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نشواند گفت که جسم در ان

حد حاصلست بالفعل بسبب انکه تا باو رسد ازو گذرد و ظاهر است که اینمعنی اعنی کون

الجسم بحیثیة کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را امّا عین معنی اوّل نیست بلکه مغایر است

مر او را و این را حرکت توسطی گویند و مشهور اینست که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی

دویم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظهٔ معنی دویم در خیال امری ممتد

مرتسم شود که ان حرکتست بمعنی اول و تحقیق انست که حرکت بمعنی اول نیز موجود است

در خارج که اگر موجود در ذهن بودی و پس هر اینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد

دویم با بودن در حدّ اول در ذهن لامحاله مجتمع است و حرکت توسطی ذو اجزا نیست

تا قار یا غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار برین تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق

باطلست و یکی دیگر از احوال مشترکهٔ اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم

الابن

الانیّة مجهول الماهیة یعنی همه دانند که امری هست که اوقات ابعاض اویند و مقدرات است
بساعات و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدر است یا غیر مقدار
موجود است یا موهوم و علما را در حقیقت ان اختلافست جمهور متکلمین برانند که زمان چون
مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود با مور مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدرات
وهمیه قارّه دانند که خلا نزد ایشان عبارت ازانست قابل تقدرات وهمیه غیر قارّه
نیز دانند و گویند زمان عبارت ازانست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که
زمان و مکان متحقق اند تحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان
نیست و حکما برانند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم
بیانش انست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک باهم موافق باشند و در سرعت و بطو
مختلف ولامحاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت دیگر که در اخذ
موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطی ولامحاله یکی زودتر قطع
مسافت کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک
و در صورت دویم موافقت اخذ و مخالفت ترک در ان امر متصور شود و ان امر در
مابین مبدأ و منتهای حرکت معیّنه که واقع شود در مسافت معیّنه بحیثیتی است که گنجایش
دارد در همان امر معیّنه قطع مسافتی بیشتر ازان مسافت بحرکتی سریع تر ازان حرکت
و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی تر ازان حرکت و این احوال مذکوره فی نفسها واقع است
خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس ان امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار و توهم
ان کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارج همین باشد پس ان امر موجود باشد در خارج و ان امر
قابل قسمت و زیادت و کمیست لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر ان
حرکت را همان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف ان مسافت باشد هر اینه ان امر در مابین

مبدأ ان حرکت و منتهای ان منصف مسافت نصف ان امر باشد و ربابین مبدأ
ان حرکت و انتهای وی باخر مسافت و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر
اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوالست هر حال که در هر ضعفی
از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم پس امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف
باشد و اجزای او باهم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدأ تا نصف مسافت
مثلا با امکان حرکت از نصف تا اخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی
موجود نگردد پس ان امر مقدار غیر قار باشد و نشاید بود که مقدار مسافت یا مقدار
جسم متحرک باشد چه مقدار انها قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات
و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و ان امر مختلف پس نشاید که عین یکی از ان
مقادیر باشد و چون عرضست نشاید که قایم بذات باشد پس لامحاله قایم بموضوع
باشد و قایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرضی قار نشاید بود و گرنه لازم اید که خود نیز قار باشد
چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس ناچار است که قایم بموضوع بواسطه عرضی
و هیأتی غیر قار باشد و هیأت غیر قار حرکتست پس مقدار حرکت باشد و قایم
بموضوع حرکت بوساطت حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی
سریع تر از و موجود نبود تا هر حرکتی که باشد و هر سرعتی که باشد در و واقع تواند شد و ان
حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش ازین گفتیم
که حرکت را لازم است مقداری که اندازهٔ تدریج او باشد و ان مقدار زمانست پس زمان
هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک
اعظم باینمعنی که اینحرکت موضوع زمانست و سبب او و زمان اندازهٔ او و قایم باو قیام
العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست باینمعنی که اندازهٔ انهاست و اندازه و پیماینده

48

شئ لازم نیست که قایم بان شئ باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازهٔ ذراعست و هم قایم با

و اندازه و پیمایندهٔ ثوبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکت است

و حرکت عین تجدّد و تغیّر پس هرچه تجدّد و تغیّر را بوجهی از وجوه در و راه نبود یا تجدّد

متجدّدات قیاس باو واقع نبود هر اینه از وقوع در زمان بری باشد و از بجهت مقولهٔ

متی نیز چون مقولهٔ این و مقولهٔ وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیّات باشد

و مجرّدات محضه در روحانیات صرفه از نسبت بزمان منزه باشد **فصل یازدهم**

از باب اول از مقالهٔ اولی در نتیجه فصول مذکوره دانسته شد که عالم اجسام بر دو

گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریّات و خدای تعالی فلکیات را مؤثر آفریده

و عنصریات را متأثر مادهٔ فلکی باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده

از و مفارقت نکند و قابلیت تاثّر از جسم دیگر در و نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی

فطری استعدادی و قابلیت دیگر کسبی طاری نباشد بخلاف مادهٔ عنصری که او را

قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول

صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین

عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکت کنند

و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع لهذا

تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک

بتقدیر العزیز العلیم و چون مادهٔ هیچ یک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست

پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف مادهٔ عنصریات

که مستعد قابل صورتی بعد صورتی است الا ماشاء الله و مادهٔ هر عنصری قابل صورت عنصر

دیگر باشد پس مادهٔ عناصر مشترک باشد میان جمیع عنصریات و ازینجاست که حکما حکم

و ازین جهت کون و فساد در فلکیات نبود ۱۲

کرده اند که مادهٔ عناصر واحد است و مادهٔ فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات
کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم فلکیات منتفی است بلکه وجود مرکبات
مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات بیشتر دانسته شد و معلوم شد که
شرف مرکبات در شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسان است
که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن
انسان مرکب باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتیست یا حیوانی
و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لامحاله شریفتر باشد از غذا چه بمرتبه ببدن انسانی
نزدیکتر باشد و همچنین نطفه متطور شود در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود
فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوهٔ مصورهٔ آن مادهٔ متشابهه منقسم
شود باعضاء مختلفه و بهر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب
باشد افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد
شود فیضان صورت کاملهٔ انسانیه را که کارفرمای جملهٔ اعضا و کدخدای خانهٔ بدنست
و بعد از آن فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از وست قوای
مدرکه و محرکه بر اعضائی که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخاری
باشد که از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود بدماغ که متصف ببرودتست
و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد و در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته
و منشعب شده بسوی اعضا رمه و روح بخاری عبارت از آن باشد و آن لطیف
ترین و شریفترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود بیان
غرض مطلوب از فصول این باب **باب دویم** در بیان روح که
جزو دویم انسانست بلکه انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آن و بیان

تو تنهای ان و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و درین باب نیز چند
فصل است **فصل اول** در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد ان
در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و درینموضع
بجهت تاکید اینمعنی گوئیم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که انچه باو اشاره میکنند با انا در لغت
عرب و بمن در زبان فارسی مغایر است لامحاله با بدن و جمیع اجزاء بدن از اعضای
ظاهر و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال ان و بلفظ و
مشار الیه بانا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است بانا
پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزاء وی باشد و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت
نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله اشاره بخود باشد انسان پس خودی انسان نفس
ناطقه باشد و بس و بدن التی بود مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل
تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزا
بدن باشد و ایضا انسان هر عضو از اعضاء بدن را بحواس ادراک کند و ادراک ش
خود را بهیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخت
مثلا بیقین داند که خودی او یعنی انچه ازو مشار الیه است بانا همان است که در سن طفولیت
بوده و شخصی دیگر نشده و حال انکه جمیع اعضاء بدن و عوارض ان متبدل شده پس خودی
او بچیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان و وضع
و قبول اشاره حسی بیانش انست که انسان تصور کند صورت کلی را که مطابق است
بافراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بهر فردی از ان افراد و متحد باشد با او بحیثیتی
که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص ازین وضع
و نظایر ان محمول بر غیر بطریق مذکور نشود و پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین

شیخوخت

مفهوم

مذکور شوانده بود بلکه موجود باشد بطریق وجود تجردات خواه قایم باشد بذات خود چنانکه
مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور کلیه و خواه قایم بمجرد
دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بر هر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را یا بقیام
ان مفهوم است بنفس یا بحضور ان عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود
چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکوره لا محاله هرچه قایم باو باشد مادی و متعین
بتعین مذکور باشد و کلی شوانده بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی
باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او و صورت نبندد و چه حاضر شدن مجرد نزد مادی
لازم دارد متخصص شدن مجرد در اتخصصات مادیه و لازم اید که مجرد مادی شود و این
محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم اید که در یکوقت هم مادی باشد
و هم مجرد و چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم اید که
بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی
و شواهد قرانی و نقلی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکمترین
و واضح ترین دلیلهاست و از افاده تعین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل نفعی ندارد
بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا نداری و سخن اهل
غرور و ارباب جهالت مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح
الباب جنت و اخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت
نشوانده شد **فصل دویم** از باب دویم از مقاله اولی در علم نفس بذات خود و بما سوای
خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دوگونه بود یکی علم
بجزئیات ماده خواه محسوسه و در ان محتاج باشد بالتی چون دیدن مبصرات بحس و شنیدن
مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذایقه و بسودن

ملموسات بلامسه واین محسوسات را صور گویند وخواه موهومه وان معانیست که متحقق است
در محسوسات ازین حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت زید و محبت
عمرو وملایمت ومنافرت در جزئیات محسوسه وامثال اینمعانی را موهومات گویند و
نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر از قوت واهمه گویند واینقسم از علم نفس را
ادراک خوانند وادراک صور را در وقت حضور مادهٔ ان صور احساس و در وقت غیبت
خیال وادراک معانی محسوسه را توهم گویند ویکی دیگر علم بمعقولات خواه ذوات مجرده
وخواه مفهومات کلیه واین قسم علم را نطق وتعقل خوانند ونفس درین علم محتاج نباشد
بالتی چه صور معقولات که لامحاله مجرد است از کم و وضع وسایر لواحق مادیه قایم توانند
شد بذات نفس مجرده ومانعی از قیام نیست وجهة علم بشئی قایم بودن صورت شئی
بذات عالم کافیست واما صور محسوسه اگرچه از بعضی لواحق ماده مانند وضع ولوازم ان
مجرد است چه مطلق ادراک بنوعی از تجرید صورت بند واما چون از بعضی دیگر مانند
کم وشکل ولواحق ان مجرد نیست پس محلش شاید بود مگر چیزی که خالی از مقدار ومانند ان
نباشد وان لامحاله التی باشد جسمانی وان روح بخاریست که سپرده شده بقوت آلی
در عصبهٔ عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر وسمع وغیر ذلک پس آلت
ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه
باعتبار فیضان قوتی از نفس بان روح وان اعضا را نیز الات ادراک گویند وایضا
علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی وحضوری وعلم حصولی علم نفس است بشئی بواسطهٔ
قیام صورت ان شئی بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج
نفس موجود است وبان اعتبار موصوف بکلیت ۷ وکلی عقلی باشد وعلم حضوری علم
نفس است بشئی بواسطه حاضر بودن ان شئی بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی از وی چون

بقیام صورت [illegible] کلی طبیعی بنفس که
الصورت بان اعتبار متصف شود
بکلیت صح

علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قایم است بنفس که علم نفس بانصورت از ان حیثیت
که ان صورتیست بنفس انصورت بود نه بصورتی دیگر منتزع از انصورت والا علم بصورت
ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است
که مناط هر دو یکیست یکی قایم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره
و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که ان سبب غیر
قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در انجا محض
علاقه علیت و معلولیت است و مناط علم درین هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که ان
حضور است و در حضور دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی
عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس
پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود ازین نوع باشد یعنی
علم حضوری باشد که مناط ان عدم غیبت محض باشد چه شئ هرگاه مجرد باشد از ذات
خود غایب نتواند بود بخلاف شئ مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه کانه
غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنا بر انکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات
شئ مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم
و معلوم هر سه باهم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات
خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار
که ذاتیست که منکشف است برو چیزی که عین ذات خود باشد عالم است و باین اعتبار
منکشف است بر چیزی که همین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است
علم است چه علم صورت شئ باشد که ان شئ بانصورت منکشف شود نزد عالم پس گاه
ذات شئ بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت

شئ علم باوست ذات این شئ نیز علم بذات خود باشد **فصل سیوم** از باب دویم
از مقالهٔ اولی در ذکر قوای حیوانیه ونباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که دران قوتها نفوس
حیوانیه نیز با او شریکند وقوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه ونباتیه هردو با او شریکند صنف
اول را حیوانیه گویند وصنف دویم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه ومحرکه اما مدرکه
ده قوتست پنج در ظاهر وپنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوت باصره است وان قوتیست
که حامل ان روحیست که در مجمع النورین است ومراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبهٔ
مجوفه است که از چپ وراست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف
هردو در موضع ملاقات یکی شود وبعد از ملاقات منعطف شده انکه از طرف راست
رسته بحدقهٔ راست وانکه از طرف چپ رسته بحدقهٔ چپ اید وباین قوت ادراک کند
نفس جمیع لونها وضوءها را بالذات وجمیع اشیاء ملونهٔ مضیئه را بالعرض وعلما را اختلاف است
در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی از وکه منطبع شود در جلیدیه وبوساطت
ان در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین وان
مذهب مختار ارسطو وابونصر وابو علی وجمهور مشائین است ومذهب اول مختار غیر ایشان
وایشان دو گروه اند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در
مرکز بصر باشد وقاعده اش منطبق بر سطح مرئی وتابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف
وظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه وانمذهب معروفست بمذهب ریاضیین وجمعی دیگر
قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی ومرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که
در بصر است وسبب انکشاف ذات مرئی گردد وحجج ومناقضات صاحبان مذاهب
طولی دارد که در ذکر انها چندان نفعی نیست واقرب مذاهب مذهب طبیعیین است ودور نیست
که خروج شعاع بهیات مذکوره رمزی باشد بتصویر وتمثیل مقابله که شرط رؤیتست دویم سامعه

وان قوتیست که حامل ان روحیست که در عصبهٔ مقعر صماخست ونفس باین قوت ادراک
کند جمیع اصوات را وصوت کیفیتیست که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود
از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف ویا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط
مقاومت هر دو بهم وان تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود وچون ان
تموج مستمر شود تا بهوای راکد در صماخ ومنتهی شود بمقعر صماخ که عصبهٔ مذکوره مفروش است
در وصورت صوت متادّی شود بقوتی که سپرده شده بروح ان عصبه ومدرک نفس گردد
سیوم شامه وان قوتیست که حامل ان روحیست که در دو زایدهٔ شبیه بسر پستان که در
خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست ونفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را
بسبب وصول هوای متکیّف بکیفیت رایحه بخیشوم وبعضی گویند بسبب وصول بخار
منفصل از ذی رایحه بمخالطهٔ اجزای هوائی بسوی شامّه وبعضی گویند بسبب تاثیر ذی الرایحه
در شامّه بدون تکیّف هوا وتجزا اجزا واقرب مذهب اولست چهارم ذایقه وان قوتست
که حامل ان روحیست که در عصبهٔ جرم لسان ساریست ونفس باین قوت ادراک کند
جمیع طعوم را بواسطهٔ رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم ویا مخلوطه باجزای ذی طعم علی اختلاف
کما مرّ فی الشامّه پنجم لامسه وان قوتیست که حامل ان روحیست ساری در اکثر اعضا ونفس
ادراک کند باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست
وخشونت وملایمت ولینت وصلابت وثقل وخفت وبعضی گویند لامسه یکقوتست
که نفس بان قوت واحده ادراک اضداد مذکوره کند وبعضی گویند قوتهای متعدده است
که هر قوتی جنسی از تضادّ را ادراک کند واما پنج باطن اول حس مشترکست وان قوتیست
در مقدم بطن اول دماغ که متادّی شود بسوی او ومرتسم شود در وجمیع صور محسوسه بحواس
ظاهره واین قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در و ریخته شود وحواس ظاهره را

جاسوسان این قوت گفته اند که هر کدام هرچه بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این
قوت و مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور محسوسات است و حضور آن صور باهم در مدرک
واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم
کند باینکه هذا الاحمر مثلاً حلو صورت حمرت و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز
نکند بودن صورت حمرت را در باصره و صورت حلاوت را در ذائقه دلیل دیگر بر وجود
حس مشترک دیده شدن قطرهٔ نازله است خط مستقیم و شعلهٔ جواله خط مستدیر و نتواند
بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در حدی از حدود مسافت که ببصر در آید و از بصر بحس
مشترک مرتسم شود مکثی کند تا مرتسم شدن صورت از حد دویم مسافت و همچنین تا صورتها
در حس مشترک متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره
مرتسم نتواند شد مگر مقابل و در وقت زوال مقابله مخصوصه ارتسام صورت مقابل
ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهدهٔ مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند
بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل نه آنقدر است
که مشتبه تواند شد پس صورت آنها در حس مشترک باشد و ازین دلیل توان دانست
که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس
دویم خیال و آن قوتیست در موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاهدارد جمیع صور مرتسمه
در حس مشترک را پس این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوت ظاهر است
از بقا صور با عدم احساس بآن صور و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه
ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق
فرق میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال
باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدیدی بیاد آید و نسیان

انست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس جدیدی اگر گویند که
تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد باوجود صورت در حسّ مشترک و
نسیان زوال صورت بود از حسّ مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد جواب
گوئیم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال انکه عدم التفات نفس
باوجود صورت در حسّ مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری
متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر شواند بود مگر از راه حسّ مشترک
که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هرچه در حسّ مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد
سیم وهم و ان قوتیست در موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات
باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار
او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از
معانی انست که بحواس ظاهره مدرک نشود و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر مدرک
شود و شک نیست که اینمعانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک ان شواند کرد چه
ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات شوانکرد و نفس ادراک
محسوسات بی الت شواند کرد و حسّ مشترک نیز ادراک ان شواند کرد چه حسّ مشترک
ادراک شواند کرد مگر چیزی را که حواس ظاهر ادراک شواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک

نوانم ١٢

معانی جزئیه از و حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلّی مضاف
بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد
بذات خود بانطریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در الت پس محتاج
بقوت واهمه نباشد جواب گوئیم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلّی بودی که جزئیتش محض
اضافه بودی هر اینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه

او نیز

53

جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس شواند بود که مرتسم شود مگر در محلی
که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و ان قوتیست در مقدم بطن
اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک
و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است چنانکه
حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر مدرک معانیست چه ادراک معانی
در وقت مشاهدهٔ صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست
بدان پنجم متخیله و ان قوتیست در مقدم بطن اوسط دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی
جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو
جناحین یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن ملونی را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا
خالی از طعمی که در واقع دارد یا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن
الی غیر ذلک و مغایرت این قوت با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را
هر گاه عاقله استعمال کند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی
چنانکه در وقت ترتیب ادلّه و قیاسات مفکّره خوانند و اما قوت محرّکه منقسم شود بباعثه
و شوقیه نیز گویند و بفاعله باعثه قوتیست که هر گاه مرتسم شود در خیال صورت امری
که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوت فاعله را
بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهة طلب امر مطلوب الحصول باشد قوت
شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوت غضبیّه گویند و فاعله قوتیست که
عضلات و ادوات تحریک را مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها
کردن و اما صنف دویم از قوی اعنی قوای نباتیه و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوت مبدا
اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه و الّا طبیعیه خوانند اصول این قوی

سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوت اول بجهت تکمیل شخصی است
و بقوت ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند
تا بدل ما یتحلل شود چه اجزاء بدن چون رطبست و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه
در تحلل و گداز پس اگر هرچه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه
قوتیست که اجزاء غذا را که از بدل زیاد باشد در اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی
که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد گردد زیاد شدنی که در اجزاء اصلیه باشد و ان
اعضائیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب
والرباطات وغیر ذلک و نمو عبارت ازین بود و زیادتی که در اعضاء غیر اصلیه باشد
و ان اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم والشحم والسمین انرا نمو نخوانند بلکه سمن
و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند و اما مولده مرکب است
از دو قوت یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی
از اجزاء منی را بجهت قبول صورت عضوی از اعضا و لابد است از قوتی دیگر بجهت
تصویر هر جزو از اجزاء منی که مستعد شده بجهت صورت عضوی از اعضا و انرا قوت
مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن
تشریح مبین شده و صدور انها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی
قدس سره نفی قوت مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوة طبیعیه
عدیمه الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه
بقوی را اسناد بملائکه کرده و اینها هیچکدام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم
علیم که ممد موجودات و موثرات مستند باو باید عجیب نیست اعطا قوتی و خاصیتی مر
طبیعت را که صدور افعال محکمه متقنه ازو بواسطه ان قوت و خاصیت ممکن گردد

دو جود

و وجود علم و حکمت در مبدأ اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم
نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی بل بمباشرت
آن ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار عجیب تر است
از استناد این افعال بقوای طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد عقل اقرب نیست
از اذعان بآن بمراتب کثیر و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوت نامیه و مولده هر دو
موقوفند بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست
بافعال قوی اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خوادم غاذیه گویند

فصل چهارم

از باب دویم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه درین هر
دو قوت قوی مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوت
دیگر هست که مخصوص باوست یکی قوتیکه باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر
و آن قوت بعینها جهت تاثیریست که نفس را نظر بمافوق خود که مبادی عالیه اند حاصلست
که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا قوت نظریه و عقل نظری
خوانند و دیگر قوتیکه باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که متادی بغایات و مصالح
عقلیه تواند شد و آن بعینها جهت تاثیریست که نظر بماتحت خود که بدن و قوی و آلات
بدن باشد ویرا حاصلست تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد و آنرا قوت عملیه و عقل عملی گویند
و بیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است
از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امور یست که از نفس آید
خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج
باشد بماده و اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلت دانسته شد و اما در ادراک عقلی
کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات

کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در الت اما ان مفهومات از مطالعهٔ صور محسوسهٔ حاصله
در الات در ذات نفس در اید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود و نه
عاقل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال الات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات
ارادیه باشد و بعد از استعمال الات صور جزئیه در الات حاصل شود اما هنوز از صور
کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را
حاصل شود و نفس را درین مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست
او را درین مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی
اولی دارد چه ذات نفس درین مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد
چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابل است مر جمیع
صور را و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس انمرتبه کنند چنانکه بر نفس درین مرتبه
و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات
نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه
بالضروره بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت
کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهدهٔ احکام جزئیه حاصل شود چون
صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان و غیر ذلک و اینها علوم ضروریه باشند و نفس را
درینمرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده
بود بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال نظریات ویرا بالفعل حاصل
شده باشد و یا نفس انمرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال
چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن حال گویند
و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند

کردد بسبب انکه نظریات ویرا مخزون شده باشد نفس را در ینمرتبه یا نفس اینمرتبه را عقل
بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد
اما گویا بالفعل شده بنابر انکه بغایت قریب بفعل شده و در ینمرتبه با انکه جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغلی و التفاتی که
نفس را بغیر معقولات از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال
مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظهٔ معقولات نباشد نفس
اینمرتبه را یا نفس در ینمرتبه را عقل مستفاد خوانند بنابر انکه بافادهٔ عقل فعال که مخرج کمالات
نفس است از قوه بفعل حاصل شده و اینمرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت
از بدن حاصل شود اما ایا با وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را
درین بعضی بر انند که احیاناً تواند شد کالبرق الخاطف و اینمرتبه غایت کمال قوه نظری
باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوت نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و ان
عقل مستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب
عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و اینمراتب اربعه مر نفس را چنانکه
نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه
متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود
و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب
قوت نظری و اما مراتب قوه عملی ان نیز چهار است اول تهذیب ظاهر و ان حاصل
شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی دویم تهذیب باطن از
ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و اراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن
از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات

عقلیه سیوم بلکه کردن اتصال بعالم ملکوت را چهارم مقصور گردانیدن نظر ابعد
از حصول ملکه اتصال بملاحظهٔ عظمت و جلال الهی و مطالعهٔ انوار جمال بلند بحیثیتی
که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کاملهٔ الهی بیند و همه علمها را مستغرق
در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهد
نماید و اینمرتبهٔ کمال قوهٔ عملیست و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته
شد انسان کامل عبارت از ان باشد و اینمرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که
حکمای آئین سعادت حقیقی خوانند و اینست بهشت حقیقی جنت عدن که برای
متقین مهیا شده و ادمی باید که همت بلند دارد و از نیمرتبه نظر طمع برندارد و بصعوبت
ان محتجب نشود که حقسبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده
و همهٔ بندکان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود اینمرتبه و بامکان آن
از مقومات انسانیت و مقدمات سعادت است شعر از یشان نیستی میکو از یشان
بر شان نیستی میکو بر شان فصل پنجم از باب دویم از مقالهٔ اول در مناسبت
نفس ناطقه با بدن و بیان انکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد
بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی
و مابین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات
واقع و ثابت لیکن انقدر مباینت و دوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس
و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد
شده دلیل اتحاد انکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت
قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مکر نفس و توهمی که جمع کرده اند که مدرک جزئیات
نیست مکر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان

خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه
که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشهای مختلف متفرق بیند داور و
میانجی کن و حاکم و رافع نزاع و خصومت نه بیند مگر یکی را و ان یکی همانرا داند که خودی خود را
بان داند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت و
الم راجع اند بادراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست
مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود دلیل برین انکه اگر کسی استعمال ملاذ کند و یا موذ
و منافری باو برخورد و او غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشهٔ دیگر اصلا ازان لذیذ
لذت نبرد و ازان موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس
و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس چند
لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفعیست یا ضرری که حاصل
شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصالست و تفرق اتصال واقع
نشود مگر در بدن و حال انکه الم از انکشد مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی مگر از وجدا میشود
یا نیشی در و فرو میرود و مجملا زحمت و ایذای ان نرسد مگر بنفس و موذی نباشد مگر در
بدن و رسیدن ایذای وی بنفس ان باشد که نفس ادراک موذی که در بدنست نماید
و خود متاذی شود و حال انکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت درو باشد و اینمعنی
اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس
متاذیست و پس این شوانده بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدنست مانند
اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورت
بدن باشد اما صورتی که قایم نیست بماده و بدن مادهٔ نفس پس غایت مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میان نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورتست

و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی
در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لب
واقع است کمال مناسبت نیز واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب
این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب و از لب بقشر مثال دیگر دهنیتی که در
لب است چه دهن لطیف لب است و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف
بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل تو هم نکنی که نفس
در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم ببدن نیست
و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی که در میان اجسام و جسمانیات است
مجملا نفس و بدن با انکه یکی مجرد محض است و دیگری مادی محض باهم چندان قرب و مناسبت
دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس در روحانیت
چنان مناسبتی و قربی ندارد که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله علل
نفس واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن
یا زیاده بران و همچنین هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی
ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و سرش انست که طبقات موجودات بهم متصل
باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت میشود
و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که در تحت طبقه اولی باشد پیوسته باشد
مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس
پیوسته است با ادون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس ناطقه
انسانیست بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل فعال است که ادون افراد عقول
مجرده است و بحسب بدو فطرت بجهة ان گفتیم که حق انست که بحسب منتهای کمال

نفس خاتم مرتبهٔ عقل اول که اشرف عقول فعّاله است پیوسته است و در میان مرکبات

معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف ان و نبات متوسط و جنس

معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخسّ افراد نبات رستن و نمو کردن

قبول کند و مرجان نیز قبول ان کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه

اخسّ افراد حیوان لا محاله حسّ لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است

و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبهٔ پیوسته باشند با خسّ افراد انسان

و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله یا جنبی در میان هر دو

طبقه از مقررات مسائل حکمیست و گفته اند نفس مرتبهٔ تنزل عقلست و طبیعت جسمی مرتبهٔ

تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از

طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیراتست در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور

و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن

انسانست و اخسّ حالات بدو فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و ان

مرتبهٔ عقل هیولانیست که اخسّ مراتب اربعهٔ نفس ناطقه است پس مرتبهٔ عقل هیولانی

و مرتبهٔ طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبهٔ وجود پس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن جسمانی

بود پیش از دمیدن روح و بعد از دمیدن نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی

عبارت ازوست صورت نوعیهٔ بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیهٔ بدن

باشد با وجود تجرد و استبعادی درین نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله

و توهم امتناع صورت بودن مجرّد مر مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدأ و علة صورت نوعیه

بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی

بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد فصل ششم از باب

یعنی حالات [illegible]

دویم از مقالهٔ اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان
بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث هو
بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر ان چه بدن فرسی
لامحاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول و همچنین
بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد و قایمست بمادهٔ بدن نه قایم بذات
خود لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر ان از حیوانات غیر ناطقه
مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد باشد
و تجویز کرده انواع انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلف باشد بنابر اینکه
نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان دو چیز است یکی بعد ما بین
النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود بعضی روایات
مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة و پوشیده نیست ضعف
وجهین چه اول مجرد استبعاد است و دویم اشاره باختلاف استعدادات و نفس
ناطقه اگرچه مجرد است و قایم نیست بمادهٔ بدن تا وحدت نوعیهٔ بدن موجب وحدت نوعیهٔ
نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت
نوعیه نوع واحد شو اند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقهٔ انسانی نوع واحد باشد و تکثر
نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات شو اند بود بلکه باموری باشد از
خارج ذات و امور خارجه دو نوع است لازم و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور
لازمه نیز شو اند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک شو اند شد پس اگر ذات
متکثر شود بدو فرد مثلا احد انهٔ هر فرد از فردی دیگر بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات

در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یکفرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق
نشود و اگر در فرد دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات
منفک شده باشد و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم
ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد
مگر بواسطهٔ بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز
نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس
ناطقه از جهت بدن باشد و چون تکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس
ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه
یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت بدن باشد وجود
فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از
وجود بدن موجود نتواند شد و اینست معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن
و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم ماول محمول
باشد مثل الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله
الارواح قبل الابدان بالفی عام و دور نیست که مراد از حدیث اول تمثیل تناسب و تنافر
ارواح باشد که مبنی است بر قرب و بعد امزجهٔ ابدان و مراد از حدیث دویم تقدم ارواح
باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بان ارواح است و آن عقول مجرده
و نفوس فلکیه است و ازین قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلی او روحی چه اشاره است
بعقل اول که مرتبه اش با مرتبهٔ نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکیست و همچنین است احادیثی
که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم

از باب دویم از مقالهٔ اولی در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت

بدن دیگر انسانی وانرا فسخ گویند یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق وانرا مسخ گویند و یا بجسم
نباتی وانرا فسخ گویند و یا بجسم معدنی وانرا رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلقا انست
که دانستی که نفس صورت نوعیهٔ بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی چه
ماده بر سبیل ابهام در قوام تشخص معتبر است لهذا تبدّلات و تحلّلات کثیره که واقع شود
در بدن موجب تبدل شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سالخورده است
خواه در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست درینمعنی میان
تجرد صورت نوعیّه چنانکه در انسان و میان مادیّت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان
چه صورت غیر انسان اگرچه قایم بماده است اما جوهر است نه عرض اگر عرض میبود تبدل
موضوع لامحاله موجب تبدّل وی میشد اما تبدّل ماده موجب تبدّل صورت نوعیّه
جوهریه نیست پس مادام که صورت نوعیّه شخصیّه باقیست تشخص برقرار است هر چند
ماده متبدّل شود و چون اینمقدمه دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه زید است
منتقل شود ببدن عمرو یا ببدن حیوانی دیگر یا غیر ان لازم اید که تشخص عمرو مثلا بعینه تشخص
زید باشد و بطلان این از اجلای بدیهیّاتست **دلیل** دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد
از بدنست و معنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان
روح حاصل باشد موجب اینست که از مبدأ فیاض خصوص این نفس شخصیّه که نفس زید است
فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی ازین نیست که بدن عمرو مستعد
خصوص این نفس زید بوده باینمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیّا نمیبود نفسی که فایض میشد
ببدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود و یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده
لازم اید اتحّاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شئ لامحاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر
ان شئ باشد و این لازم اعنی اتحّاد بدنین ضروری البطلانست و ایضا لازم اید جواز

تعلق

59

جایز

تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده چه لا محاله بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین
استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این نیز بدیهیست و اگر مستعد خصوص
نفس زید نبوده لازم اید که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این
مقرر شده و در موضع خویش ازین کتاب نیز بیاید انشاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو
بنفس ما و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوییم جایز است
مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و یا هیچ
نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد ازین انشاء الله العزیز اثبات خواهیم
کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد و خواه مختار و وجوب
وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص
نفسی وجود ان نفس واجب شود و با وجود ان نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی
نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم اید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری
البطلانست چه هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن
مستعد او شده همین نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم اید جواز استعداد بدنین برای
خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس واحده است ببدنین در حالت واحده چنانکه
مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین
تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن که تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن
مشروط باشد بیافت نشدن نفس مفارقه چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس
لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت
اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند بود چه اگر نفس مستعد لها

همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه
مانع وجود او شواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود معلول
نیست شواند بود و این دلیل ثبت براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلقا و بر بطلان
تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود بسیار است و اما از الجمله سه دلیل
ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن الت نفس ناطقه است که بآن الت استکمال
خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی
متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او
باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامّه و آن مرتبهٔ عقل هیولانیست که بالقوه محض است
و از وی نیاید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل شده
و بکار در امده و استعمال الات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین
و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت
اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیّه است که مفید یقین است دلیل دویم
شک نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات
خود کند نه بالت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه
بتمرّن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان
بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی ببدن ما بایستی
که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق
باین بدن که در وی هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما امدی و اگر همیشه همه کس را نبودی احیانا
و بعضی از مردم را بودی و حال آنکه بالضّروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریبست
بدلیل اول دلیل سیوم اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت بدن دیگر

دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه بر این جمله است
چه بسیار افتد که وبای عامی حادث شود یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک
گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت
دلیلین سابقین نیست **فصل هشتم از باب دوم از مقاله اولی** در اشاره بنفوس
فلکیه و مجردات عقلیه چون بحس و رصد معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات
دوریه و حرکه مستدیره از طبیعت عدیم الشعور نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب
وضعی است و ترک همان وضع بعینه و ترک طلب نسبت بشی واحد از طبیعت صادر
نتواند شد چه طبیعت هرچه را طالب باشد همیشه یابند و هرچه را کاره همیشه
کاره بخلاف نفس که ذی الشعور و اراده است پس تواند بود که شئی واحد مطلوب
و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه او باشد بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب باشد
و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک
عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوت و غضب است و شهوت
و غضب در فلک نتواند بود که شهوت میل جلب ملائم جسمانی است و غضب
میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال تجددی منتفی است
و تحلل و فساد را در آن راه نیست پس ملائمت و منافرت جسمانی در او
نبود چه این هردو فرع تاثیر و تاثر جسمانی است و تاثیر و تاثر فرع ضدیت
و انفعال تجددی پس اراده فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور
کلی است که کار مجردات است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون
نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات
مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستلزم مراد عقلی است و اراده عقلی

خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بحر بذات و غیر بالذات آن بود که در و علم و فقد نبود
چه مناط شریت عدم است و چون در و عدم نبود حاجت و فساد نبود پس باید مجرد باشد
چه در ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس
در فعل محتاج بماده پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات
مجرد مقصود بحرکت نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد چون فیضان
موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبیه
متحرک نتواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکه فلک واسطه رسیدن نفع است از مبدا
بکاینات چه امور کاینات مستند است باوضاع افلاک پس حرکه فلک بجهة آن کند تا تشبیه
شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت متحقق شود فیضان
کمالات را و نتواند بود که نفس ایصال مقصود از حرکت باشد چه مراد عقلا باید خیر
و کمال بجهة مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه
خیر و کمال تواند شد پس مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبادی مجرد بود و حرکات
مختلف باید که متشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شد و مجرد
غیر نفس یا واجب الوجود بود یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید
پس مبادی مجرده عقلیه ثابت شد بعدد افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود متشبه
بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود
مبدا فیض است نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانی
نیز مستدعی عقل دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لابد است از عقلی
که اخراج وی کند از قوه بفعل و از این جهة ویرا عقل فعال گویند یعنی بالفعل گرداننده
نفوس ناطقه چه عدد مجموع عقول ده باشد و این عقول سلسله طولیه اند و از مرتبه

هر عقلی از عقول کلیه که بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشد و اینها عقول عرضیه اند
و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه عقل عاشر واقعند بازای انواع کائنات
و انها را ارباب کائنات و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزینه معقولات نفس
ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود وقتی
دیگر بیاد آرد بی انکه محتاج بکسب جدید بود و حال انکه معقولات نفس مرتسم در ذات
نفس شود نه در قوتی از قوای نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات
در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت از او ممکن نبودی پس در ان وقت
ان صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد چه ان صورت معدوم
نتواند شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی که هر گاه خواهد
رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند هر اینه در وقت یاد آوردن ان
صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است
که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین در وقت نسیان نفس مر صور را بحیثیتیکه
محتاج بکسب جدید شود ان صورت همان در عقل فعال مرتسم شود لیکن ربط
مذکور نمانده باشد و نسبتی خزانگی برطرف شود پس آن صور در ان حالت در خزانه
نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید و تسمیه این ذوات
مجرّده بعقول و تسمیه فلک بنفوس اصطلاح حکما است بلکه در شرع ملائکه مقربین
عبارت از ایشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد
عقول مجرّده است و افلاک را قوی دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه
بان کنند و بجای خیال ما باشد و انها را نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات
که درین عالم موجود شد در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند فصل از باب نهم

و ارباب انواع گویند

از باب دویم از مقالهٔ اول در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت
والم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین است چون ثابت شد که نفس ناطقه
جوهری است مجرد از ماده و قائم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت
و فساد وی نبود و نحو بحو نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از ممر
ضد و منافی تواند و مجرد را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص از ابعاد
حضوصا عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن
موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فنا و را راه نتواند یافت پس نفس ناطقه
و سایر مجردات قابل هیچ گونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه در قران مجید
وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پس محققین محمول بر عدم ذاتی است چنانکه
از ابویزید نقل شده در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیئا
از روی تاکید در تصدیق گفت الان کما کان و میتواند بود که آیه کریمه محمول
بر ظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر
و باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی
اشیاء در نفخ قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود
و هیچ اشیاء در ان لحظه باطل و محقق گردد بسبب ظهور و استیلای حقیقی وجود و چون این
مقدمه بتقریب مذکور شد الحال بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت
کند از بدن لامحاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل
چنانکه مفارق شده از بدن و از این عالم مجرد باشد از آثار ان اهم بحیثیتیکه
در وی اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و با دارای آثار
ان عالم از علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنه که راسخ گشته و صله تا لذت

بالکلیه

بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و متلذذ بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت
لذت روحانیه است اعنی ادراک ملائمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است
چه غذای هر چیز آن است که قوت او بآن افزاید و قوت شیء بملایم وی فزاید و لذت
دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس ناطقه مجرد امور عقلیه و انوار علمیه و مشاهده
ذوات مجرده از در غش و بها هیچ بآن نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند یعنی ادراک
ملائمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود
برفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش مولم و ممل باشد و بر تقدیری که لذت باشد
شک نیست که آمیخته است بمکاره و آلام غیر محصوره و لذا تصرف محض خالی از کدورت
در نشاه دنیا و عالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین ع
فرموده اند که چرا ایم از جای که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب
چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند یا ابن رسول الله چه چیز است
که مخلوق نشده و مردم طالب او نیند فرمودند راحت است در دنیا چه راحت
در آخرت مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند و این طلب امری است محال پس
چون نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم برسد هر آینه در آن لذت
جاوید بماند و آن لذت لذتیست و مرادا که هیچ لذتی بآن نرسد و این است
حقیقت سعادت موعوده برای مومنین و جنت حقیقی معد و مهیا است برای
متقین و وجود جنت جسمانی نیز مسلم است اما سعادت این طبقه یعنی کاملین در علم
و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمان است و اگر
العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه
و تصدیقات حقه در او حاصل نشده و لذا ذی طاعات و فعل خیرات

و ملکات فاضله و اخلاق ستوده در وی رسوخ نیافته و بازای اینها آرای باطله و اعتقادات
فاسده در وی مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی وی را ملکه گشته و صفات ذمیمه
و اطوار غیر مرضیه وی را خلق و عادت گردیده و مع ذلک شعور و ادراک بکمالات نیز
باشد و تصور مراتب علیه کرده بهیچ نحو دانقد و هیچ ملایم جوهر خود نه بیند و همه منافع
و دست از همه اینها ملایم و لذیذ نیز داشت کوتاه گشته و طریق وصول و نیل شهوات
حسیه و هوسات و لذات بهیمیه و وهمیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان
و خارخار آن در نفس ریشه‌ها دوانیده و هر ریشه از آن افعی جان گزای شده
سر در جان بیچاره نهاده هر آینه وی را درین حالت المی روی نماید و عذابی فرو گیرد
که نسبت آن الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ
باشد باین آتشها و در آنوقت بدانند حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش
دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بآن منتفع
توانند شد و این است شقاوت حقیقی و حقیقت نار که مأوای فجار که مثوی المتکبرین
الکفار است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و از اینکه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول
در آن بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود اما الم جسمانی و بهشت و دوزخ
ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این نمودار حال کاملین
در علم و عمل و بالغین در خسران علم و عمل یعنی نفوس که با عدم علم و عمل صالح متصف
باضداد آن یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان دانست حال متوسطین
در علم و عمل را نیز اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی
در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم و تائب و ندامت مجانبت و دور

علم

علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل
کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود و برحمت الهی ادراک مآل حال و عاقبت
احوال ایشان کنند و منسلک در زمره طبقه اولی گردند و اما حال کاملین در عمل و علم و بالغین در خسران
علم و عمل اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن اعنی جهل مرکب و شرارت باشند
و از اینجا توان دانست حال متوسطین در علم و عمل سوا نیز اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل
آن است که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم و بألمی و ندامتی نجات برند
و نور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که
حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود و برحمت الهی ادراک
مآل حال و عاقبت احوال ایشان کنند و منسلک در زمره طبقه اولی گردند و اما حال کاملین در عمل
و مفرطین در علم که از اهل شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده
بتقلید محض اکتفا نموده ان عملی که کرده باشند چندانی که بکار ایشان نیاید و همین قدر باشد که از اهل
اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت
از آنست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی
و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال
کاملین در عمل قاصرین در علم که ایشان را شعور و ذکائی نبود که با آن تحصیل علوم حقیقیه توانند
نمود بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تألمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض
مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز تألمی نباشد چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور
بآن ایشان را حاصل نشده که بفقدان آن المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی ازین طبقه
باشند و ایشانند مراد از ابله در حدیث اکثر اهل الجنة البلهاء و اما نفوس ساذجه محضه در عقل
هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال و بعضی

رفته‌اند بهلاک وفنای این نفوس بعد از فنای بدن بسبب آنکه قوام وفعلیت نفس بصورت عقلیه است
وچون این نفس بالقوه محض است وخالی از جمیع صور پس اورا قوامی وفعلیتی نباشد که تواند باقی
بود واین مذهب را شیخ ابو علی سینا وغیر او از محققین ضعیف دانسته‌اند وشیخ فرموده
علوم ضروریه واحکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافی است
پس باقی تواند واین سخن صحیح است اما اینکه نفس طفل در هر سنی که باشد حتی در سن رضیع
وتمیز البته علوم بدیهیه در او حاصل وبالفعل باشد جای نظر وتامل است ومیتوان گفت
که علوم ضروریه چون فطری است بالفعل نبودن آنها یعنی در وقت تعلق منافات با بالفعل
شدن در وقت مفارقت ندارد وچه بالفعل نبودن یعنی ملتفت الیه ومشعور به نباشد
بسبب آنکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود ومانع گردد از مشاهده
بعد علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد این بود توجیه کلام شیخ وما میگوییم نفس ناطقه
همینکه موجود وحادث شد حاصل شود اورا علم بذات خود بالفعل چه علم نفس
بذات خود عین ذات خود است وباین علم اورا قوامی وتقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد
وبرین تقدیر همینکه نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود
وباین توجیه وضوح یابد حدیث اذا باهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط وباینجا ختم
کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسی بود بفضل الله وتوفیقه مقاله دویم در علم
خداشناسی ومقصود از این مقاله در سه باب بیان شود باب اول در اثبات
واجب الوجود تعالی شانه وبیان توحید ویگانگی او سبحانه ودر او چند فصل است
فصل اول در بیان معنی وجود وعدم وماهیت ومفهوم وتقسیم مفهوم باعتبار اتصاف
بوجود وعدم بواجب وممکن وممتنع بدانکه معنی وجود وعدم بعربی هستی ونیستی است
بفارسی وبالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور واجلی ترین بدیهیات وتصورش سابق

سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را اگر چه تعریف کنی البته تصور مقدم
بر تصور آن خیر نخواهد مراد از عدم معنی این است مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و اگاهیدن
و التفات فرمودن بعضی سامع بوی المعنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم
چیست ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه است و یا در خانه نیست از لفظ
هست و نیست چه مراد است و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید یا نبودن زید
در خانه و زیاده از بودن و نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی گوید که انسان
مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر همان بودن و نبودن
غایتش در اول طرف بودن و نبودن که خارج مذکور است مذکور نیست و معنی خارج و ذهن
آن است که قایل این قول است انسان را اگر تصور کند لامحاله در تصور و اندیشه او که
ذهن عبارت از آن است بوده باشد و مرادش از موجود آن است که انسانی که در تصور است
در خارج از تصور نیز بلکه خارج از همه تصورها نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدوم
آن است که عنقایی که در تصور موجود است در خارج تصور نیز بلکه در همه تصورها و از این
که بیان کردیم روشن که وجود در همه موجودات یک معنی است و همچنین معنی عدم در همه معدومات
چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در دو مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود
حکم همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود
منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر قسم نیست مگر یک معنی و تفاوت شکل
بعنوان است و ذهنی بودن و معنی خارجی و ذهنی نیز معلوم شد و نیز باید که تا جای ظاهر
شود که معنی وجود نیست در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات
چه هرگاه گوییم زید مثلا موجود است در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود
آن صفت است چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج صفتی هست که قائم

است بجسم از سما و ارض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنی همین است که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج
چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما بنسبت بارض بی آنکه صفتی قائم باشد
بسما آن را فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه چون فوقیت و تحتیت
و وحدت و کثرت الی غیر ذالک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که محض اعتبار ذهن باشد
ذهن و بس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا معنی فوقیت از سما در ذهن در آید
نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج حیثیتی است که از ملاحظه
آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست معنی فوقیت در ذهن
در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد
پس آن حیثیت سما را از ملاحظه منشأ و معنی اعتباری در ذهن در آمد منشأ انتزاع آن معنی
اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه
عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباری است که منشأ دارد در خارج و آن حیثیتی است
در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است از علت چه انسان را
سببی است و علتی است صادر شده از علت و سبب ماهیت انسان و عنقا را نیست سببی و علتی
صدوری باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد
و یا انسان صادر شده آن علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید بعد از آن انسان را در خارج
و همین معنی است که آن شاء وجودی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بعد از آن
انسان در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که
دلیل در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع اعتباری را منشأ داشته
باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری که در خارج منشأ نداشته باشد
چون اعتباری بودن عنقا مثلا در خارج و با اعتبار بودن از روح که در خارج اعتباری واهمی

و اعتبار

و اعتبار محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره
و عدم لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال الانسان موجود
کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شیء است باعتبار نفس خود و همچنین عدم
فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء نیست باعتبار نفس شیء دیگر و راجع است بوجود این شیء دیگر برای شیء
اول و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت است برای انسان و معنی
الانسان معدوم عدم وجود کتابت است از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود و عدم
ثانی است برای شیء اول یا از شیء اول وجود لغیره و یا عدم لغیره گویند و باین اعتبار سبب محمول
شدن شیء ثانی است بر شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر قضیه که موجود و معدوم
باشد و شیء موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه
که محمول در او شیء باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود
و عدم در ان قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا
چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه محمول می نماید اما محمول نیست بلکه
حکم او حکم کان و لیس بود در مثال زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون
الانسان لیس بکاتب چه مفهوم شد وجود کتابت است برای انسان و عدم کتابت است از انسان
و از اینکه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و صفت اشیاء اند و شی باین معنی موجود
و منقسم گردد بموجود و معدوم و خواه باین حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف
شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم چه شان از این حیثیت حال شیء اند نه شیء
باید تا موصوف شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را
ملاحظه کند با قطع نظر از اینکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را شیء توانند بود که متصف
شوند بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان

احوال وجود و عدم اما ماهیت عبارتست از چیزی که از شأن شی باشد اتصاف بوجود و عدم پس شی
که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیة باشد و وجود از این حیثیت که صفت است و همچنین
عدم از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند که حمل مواطاة بر شی واحد باعتبار واحد نتواند بود
که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که هم ماهیت و هم موجود بوجود باشد و ذو ماهیت
و لفظ ماهیت مشتق از ماهیة الشی هو هو یعنی آنچه شی بآن شی است پس هر شی ماهیت باشد
اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت
باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات آن شند نه نظر بهذه الضاحک اگرچه بعینه
زید و عمرو باشند چه هذه الضاحک و هذه الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از آن
حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از آن حیثیت که موجود است
در خارج حقیقت گویند پس حقیقه ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقه لا بشرط وجود در خارج
اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد خود مطلقا یعنی اعم از آنکه
افراد ذاتیه باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر باشان ماهیت
نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون
ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت یعنی قطع نظر از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم
خالی نتواند بود از آنکه وجود ضروری باشد او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی
از این نبود که عدم ضروری بود او را یا نه پس اقسام منحصر در این باشد چه احتمال ضروری
بودن وجود و عدم هر دو ضروری البطلان است چه وجود و عدم باهم متقابل باشند پس
اجتماع شان محال باشد بالضروره اما نتواند بود که هیچ کدام ضروری نباشد چه عدم
ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب
الوجود و قسم دویم را ممتنع الوجود خوانند پس ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود
گویند چه هر که هیچ کدام ضروری نباشند ماهیت را

ولکن

و شک نیست که مهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشد مهیت را
پس وجود ممکن باشد مهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب
ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز جواز هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست
که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود یا قطع نظر از غیر و لا محاله عدم ممتنع خواهد بود
مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه
و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچکدام
از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما مر او را نظر بغیر کرده ضرورت
دایمی و لا محاله هر کدام جایز خواهد بود مر او را **فصل دویم** از باب اول از مقاله ثانیه
در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتهاست که بان دیگر
نیست اما خواص وجوب اول انست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند
بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزای
خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب
از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف ظاهر است و اما در اجزاء ذهنیه اگرچه اجزاء ذهنی
انست که ماهیت که در ذهن در اید عقل او را تحلیل کند باجزائه که هیچکدام در خارج موجود
بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی
باشد و وجود مرکب نیز ازین حیثیت که مرکبست ذهنی بود و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار
وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی
اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب
باشد از اجزاء عقلیه هر اینه موقوف باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزا در نفس الامر و چون
وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود

با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود انست که در حدّ ذات خود موجود باشد پس
مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر انکه چیزی مرکب از واجب وجود نتواند بود
اما ترکیب خارجی بنا بر انکه اجزا خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود
جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه
اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر اینه ممکن الحصول باشد برای وی و الّا
بالقوه وی نباشد پس در واجب الوجود قوت و استعداد ان امر باشد و حال انکه بالفعل
موجود است و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر اینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت
شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر
حصولش موقوف بامری دیگر ورای ذات واجب نباشد و حال انکه ذات او موجود است
بالفعل پس الجهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید
و اگر موقوف بامری دیگر باشد هر اینه احتیاج واجب بغیر لازم اید و از انچه گفتیم ثابت شد
که واجب الوجود بالذّات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر
باشد و واجب را جزو صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود
و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب ذهنی بنا بر انکه اجزاء
عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت
دیگر انکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر اینه معلول
ذات او باشد نه معلول غیر و الا حاجت واجب الوجود لازم اید بغیر و چون معلول ذات
باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محققست
پس لازم اید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم اید
و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در ان وجود و تسلسل لازم اید و معنی تسلسل و بیان بطلان او

و بطلان دور جمیعا بیاید انشاء الله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن انست که
نفس ذات واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی
ولابد است او را از منشأ انتزاع پس هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند
وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ انتزاع وجودش نفس ذات او باشد
گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب والا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در
ذهن قابل ان نیست که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج
و اگر مراد نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلقا
زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و بباید دانست که چنانکه وجود واجب
الوجود عین حقیقت اوست در خارج مهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن
چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیت در ذهن
در اید نتواند بود که با وجود خارجی در اید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود
خارجی در ذهن تواند در اید پس مهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت
مهیات از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشأ انتزاعش
عین حقیقت واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا مهیت حاصل
شود و در ذهن در اید و لهذا مهیت از واجب الوجود منفی شده نزد محققین اما امری
که از واجب در ذهن در اید و بجای مهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم
وجود نیست چه همچنانکه مهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بدون
اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیت از عوارض نیست مگر بهمین کذلک
مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود بی ملاحظهٔ امر خارج پس مهیت واجب

اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر
غیر او بود وهر اینه از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم اید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا
اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود وبطلان این لازم در عداد بدیهیات است
پس ماهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع
وجودش عین حقیقت اوست در خارج واین که گویند کنه واجب تعالی در ذهن در نمی اید
بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه مهیت شیٔ را گویند که غیر وجود باشد و
تواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی مهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه باینمعنی
مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد
در ذهن **خاصیت دیگر** انست که وجود واجبی قابل تکافو نیست ومعنی تکافو تلازم در
وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل ووجود ذهنی است وتلازم بودن
دو شیٔ است باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم وتاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب ان
رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشد
وانیمعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد انرا تکافو گویند واگر در وجود ذهنی که تعقل
عبارت از انست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن شیئین است
بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگر باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از انها متعقل شود مگر نظر
بدیگری چون ابوت وبنوت وتکافو بودن دو شیٔ است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که
وجود یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه
با معلول وی یا میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بودن معلول خود را
وبالعکس واحد المعلولین مستلزم بودن علت او وعلت مر ان معلول دیگر را وبالعکس
وعلت تامه ومعلول وی باهم در حد ذات اگرچه معیت وتلازم ندارند بلکه علت بالذات

مقدم باشد بر معلول امّا در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیّت دارند پس علت
و معلول مطلقا باهم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و واجب الوجود را
باممکن الوجودی تکافو تواند بود تکافوی خارجی نه تکافوی علی الاطلاق امّا اینکه تکافوی
خارجی تواند بود بسبب انست که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول
تکافوی خارجی باشد و اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنا بر انست که واجب لامحاله
مقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر
تکافو مطلقا نشواند بود و مراد ما از نفی تکافو در وجود واجبی همین است و دلیلش انست که
واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر
که احد الواجبین متحققست واجب دیگر نیز بالفرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر
اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لا بدّ است ازینکه هر یک نظر با ان دیگر متحقق باشند
چنانکه در تکافوی خارجی میان علت و معلول چه علت ازین حیثیت که علت است نظر
نظر بمعلول ازین حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب
التحقق است و هیچ یک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نشواند بود چه هر کدام نظر بذات
خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم اید که وجوب التحقق
که امر واحد است مستند بدو علت تامّه باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلانست
و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب
تحقق من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من
حیث العلیه است و وجوب تحقق علیّت نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر انست که
وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهومیست کلّی اما در خارج متحقق نشواند بود مگر در ضمن فرد
واحد و مشترک نشواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نشواند

بودنه در ذات ونه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی نه
مهیت جنسی نتواند بود ونه مهیت نوعی ونه عرض عام با انکه هیچ مفهوم کلی خالی ازین
اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب انکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد
مطلق است اعم ازینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن و این قسم
کلی را که افرادش مفروض باشد در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود
کلی فرضی باشد اما دلیل برینکه مفهوم واجب الوجود مهیت جنسی نمیتواند بود انست
که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لا محاله جزو ذات باشد نه تمام ذات
پس لابد باشد اورا از جزو دیگر که فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم
اید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیب است و اما دلیل برینکه
مفهوم واجب مهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج
متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام مهیت هر فرد باشد و تفاوت میان فردین
نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه عوارض مشخصه انست که عارض هر فرد شوند واجب

که عوارض مشخصه

الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است
پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد
که متحقق است بالغرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم اید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت
شود چه علتش در ان فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر
علتش امری باشد خارج از ذات لازم اید که ان فرد در حد ذات خود با قطع نظر
از امر خارج ان فرد معین نباشد پس انفرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود
نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر مهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد
بعوارضی که معلول غیر ذات باشد لازم اید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر

69

موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه انچه متعدد است اعنی افراد ازین حیثیت که افراد است
واجب نیست و انچه واجبست اعنی مهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر اینکه
مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود انست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین
ذات واجبست و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس
ان نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرضی نتواند بود و اما شبهه مشهوره
بشبهه ابن کمونه و اتم تقریراتش انست که کسی گوید معنی وجود عین ذات بودن چنانکه دانسته
شد انست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد نه انکه وجود در خارج متحقق باشد و عین
ذات باشد و نه انکه مفهوم وجود که حاصل نشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد
پس بنابرین تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هریک تمام حقیقت مخالف باشد
با دیگری و مفهوم وجوب و وجود عرضی لازم باشد منتزع شود از نفس ذات هریکی بنفس
ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ مابه الاشتراک ذاتی میان هردو نبوده باشد تا لازم
اید ترکب هرکدام از جنس و فصل یا احتیاج هرکدام در تشخص بامری خارج از ذات
جوابش انست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات واجبست
در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود
معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم
اید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت
چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست
مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف
است منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم اید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت
دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیاتست خاصیت دیگر

انست که ذات واجب الوجود تشخص عین ذات اوست وبیانش انست که تشخص
عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود ان مفهوم را جزئی ومعین کرداند مثلا
انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره ومفهوم زید که فردی از افراد اوست
صادق نمیتواند بود مکر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین
ومخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند شد وایمعنی اعنی امتناع
صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر انسان را مکر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم
معین وکیف معین ووضع معین الی غیر ذلک که مجموع ان خصوصیات در ذات
دیکر یافت نشود اکرچه بعضی از انها در ذات دیکر یافت تواند شد پس هرکاه عقل ملاحظه
مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد
کثیره واین مفهوم باین اعتبار کلی باشد وهرکاه ملاحظه وی باضم خصوصیات مذکوره
نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد وباین اعتبار جزئی ومتشخص باشد ومانند
این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن وصادق
نیامدن ذات واجب بر ذات دیکر بسبب ضم خصوصیات باشد که اکر ان خصوصیات
نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیکر نیز چه اکر چنین بودی هر اینه ضم خصوصیات
محتاج بودی بعلتی وان علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد والا احتیاج
واجب لازم شود بغیر ونتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد
علت نتواند بود وموجود تا معین ومتشخص نشود موجود نتواند شد پس اکر ذات واجب
علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد واین
محالست چه اکر ان تشخص همین تشخص باشد تقدم شئ بر نفس خود لازم اید واکر تشخص
دیکر باشد نقل کلام دران تشخص کنیم وتسلسل لازم اید پس تشخص ذات واجب بنفس

مفهوم

معنی

ذات

ذات خود باشد وازینجا معلوم شد که ذات واجب را مهیتی کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی
که معروض تشخص باشد همچنانکه نتواند بود که اورا ماهیتی باشد که معروض وجود باشد
پس در واجب وجود وتشخص هردو عین ذات باشند وبباید دانست که مهیت
معروض وجود غیر مهیت معروض تشخص است چه مهیت معروض وجود کلی وجزئی شود
بخلاف مهیت معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا مهیت انسان که معروض وجود
انسانست مهیتی است کلی ومهیت شخصیه زید که معروض وجود زید است ماهیتی است
جزئی اما مهیت معروض تشخص انسان ومهیت معروض تشخص زید نیست مگر مهیت
واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست ومعروض تشخص در هردو نیست
مگر یکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی
نیست چه وجود زید ازین حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع مهیت انسانیت
باتشخص وازین حیثیت که وجود انسانست معروضش مهیت انسانست باقطع نظر از
اعتبار تشخص **فصل سیوم** از باب اول از مقاله دویم در ذکر بعضی از خواص ممکن
ونفی اولویت ذاتیه وبیان انکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود
نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد وبیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را
نیز خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود از جمله انکه ممکن در هر کدام از طرفی وجود وعدم
محتاج باشد بعلت چه وجود وعدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشد وچون مساوی
باشد رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضروره وبالاتفاق محال
باشد وچون محتاج باشد بمرجحی وذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج
بمرجحی غیر ذات باشد وهمین است مراد از علت وایضا اگر با قطع نظر از علت
موجود یا معدوم تواند بود هر اینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع

اینست که در حدّ ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد وچون وجودش
یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت دیگر شواند بود والّا لازم اید توارد علتین مستقلتین
بر معلول واحد در حالت واحده وبطلانش بدیهیست چنانکه گذشت ودر دو حالت
نیز شواند بود والا لازم اید انقلاب وجوب وامتناع بامکان وانقلاب احد المفهومات
الثلث بان دیگر محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافیست همیشه
کافی خواهد بود چه کفایت ذاتی هیچ چیز بر طرف نشود بالضروره والّا عدم کفایت
ذاتی بر طرف شواند شد پس شواند بود که ذات کافی نباشد وغیری سبب شود که ذات
کافی شود وکلّ ذلک بالضروره العقلیه وگاه باشد ناقصی شبهه کند وگوید واجب الوجود
انست که وجود در حدّ ذات خود برای او واجب باشد وممتنع الوجود انکه وجود در
حدّ ذات خود برای وی ممتنع بود وممکن الوجود انکه هیچ یک از وجود وعدم در حدّ ذات
برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود مثلا برای ممکن در حدّ ذات واجب
نباشد لازم نیست که ممکن موجود تواند شد ودر موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حدّ ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد او لویتی
نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی انکه محتاج باشد
بعلتی وجواب این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب انست
که نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از و منتزع شود ودر منتزع شدن
وجود از و محتاج نباشد بضم سببی وعلتی یا جهتی وحیثیتی وممتنع الوجود انکه نظر بذات
او کرده عدم از و منتزع شود وممکن الوجود انکه نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود وعدم
منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوئیم ممکن اولی الوجود مثلا
اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر

از اینجا

بذات

بذات خود با قطع نظر از اغیار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر
ازین نیست و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه
ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر ازین نیست پس انچه صاحب شبهه اورا ممکن اولی
الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست
بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت
نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه انچه او را اولویت نام کنی در حقیقت
وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوئیم ممکن
بمجرد اولویت موجود شواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی
از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود و صدور او از علت واجب نشود
و چنانچه نگردد که نشاید که علت او را موجود نکند هر اینه موجود شواند شد و دلیلش انست
که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی ازان نیست که با اولویت وجود عدمش
جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم اید که اولویت وجوب باشد چه مراد
از وجوب وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد
پس جایز بودی بجای اینکه وجود واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع
عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت
مفروضه مرجح کافیست جواب گوئیم که چون تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از
فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت
مرجح احد طرفی تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه با ذات
ممکن باشد و اگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام دران اولویت کنیم و اولویات غیر
متناهیه لازم اید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه

جایز العدم نیست لازم اید که وجود واجب باشد نه اولی واگر جایز العدم باشد پس وقوع
وجود و عدم و وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی
باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه
با ذات اولویت دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح
لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح
لازم از وقوع بمجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله
بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب گوییم که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیح است
چه ترجیح لازم ترجح است بسبب انکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر
فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق
ترجح است نه ترجیح و حال انکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم
بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا هست
بسبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه وی و میان
مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین
ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار عاقل دانا بقبح فعلی مر ان
فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است و هر عاقلی
که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدد است از عقل مجرد
و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح
از و ممکن نیست چه جای انکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد **فصل چهارم**
از باب اول از مقاله دویم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر
عبارتست از ان و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان

بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از ان معانی
متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای
وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز کویند و ان تقدم علت
تامه است بر معلول خود و ان بودن شئ است بحیثیتی که هرگاه که شئ دیگر که موخر بود اطلاق
میشود موجود شود البته باید که این شئ موجود باشد و عقل تجویز نکند که ان شئ دیگر موجود شود
و این شئ موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شئ موجود شود
البته ان شئ دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شئ موجود باشد و ان شئ دیگر موجود
نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند
مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بی حرکت یدی که قلم در و باشد شو اند بود و حرکت
ید بی حرکت قلم تواند بود و بمحض تجویز عقلی و شو اند بود که واقع باشد که یدی که قلم در دست
حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و در واقع حرکتین معًا موجود باشند دویم تقدم
بالطبع و ان تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و ان بودن شئ است بحیثیتی
که عقل تجویز نکند که شئ دیگر که موخر بود اطلاق میشود موجود باشد مگر انکه این شئ موجود
باشد و گاه واقع شود که این شئ موجود باشد و شئ دیگر موجود نبوده و فرق اینمعنی و معنی
اول همین باشد مانند تقدم واحد بر اثنین^ و گاه باشد که اینمعنی را نیز تقدم بالذات
گویند در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف
تقدم بالعلته سیوم تقدم بالزمان و ان بودن شئ است بحیثیتی که وجود او با وجود شئ
دیگر که موخر بود اطلاق کرده میشود جمع شو اند شد چون تقدم ادم بر نوح علی نبینا و علیهما
السلم چهارم تقدم بحسب مکان و انرا انرا تقدم بالرتبه نیز گویند و انچنانست که مکانی را
اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدأ محدود قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل

بس لفظ تقدم بالذات اشتراک

چه عقل تجویز وجود اثنین بدون
وجود واحد نکند ولیکن روا باشد که
واحد موجود باشد بدون اثنین
م

مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد از ان مکان اصل مثالش تقدم کسی
نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه
بیشتر باشد از دیگری چه منزل درین مثال مکان اصل و متوجه الیه هست وگاه باشد که
نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در و ابتدای زمان یا آن مفروض
در زمانه مبدأ محدودی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این
نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق درو است
بمنزلهٔ مبدأ محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل
زمانی و مکانیست مستعمل بوده بعد ازان نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد ازان
بسوی تقدم بالطبع و بعد ازان بسوی تقدم بالعلیه و درین پنج معنی که مذکور شد میان
اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست درین است که تقدم منحصر است درین
اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین برانند که قسمی
دیگر هست و انرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان بعضی بر بعضی مثل تقدم
دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال ازین قبیل دانند و حکما گویند که این تقدم همان
تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی انست که مقدم با مؤخر جمع شوانند شد و مناط
عدم اجتماع در وجود زمانست که امریست متقضی غیر قار الذات پس بالذات این
تقدم در اجزای زمان یافت شود و بواسطهٔ زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند
و باید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترک کند در معنی واحد
و آنمعنی شریک بودن سابق و مسبوقست در امری که ان امر ثابت باشد برای سابق
پیش ازانکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد ازانکه ثابت
بوده باشد برای سابق و ان امر را ملاک سبق و ما فیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق

بالعلیه

بالعلیه وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش ازانکه ثابت باشد برای
معلول وثابت نیست برای معلول مگر بعد ازانکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت
بالذات یعنی انکه فاصله وتراخی میان وجودین نباشد ودر سبق بالطبع نیز ملاک
وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت
ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین
بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شود
بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است
برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت ید موجود شد بلا فصل واجب شود
وجود حرکت قلم وملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروطست
تراخی پس فرق میان ملاک در سبق زمانی وملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی وعدم
لزوم تراخیست ومیان ملاک سبقین وملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق
بالعلیه وملاک سبق مکانی نسبت بمبدأ محدود است اعنی مکان اصل واین نسبت
ثابتست برای قریب بصدر بدون انکه ثابت باشد برای بعید از صدر وثابت
نمیتواند بود برای بعید از صدر مگر بعد ازانکه ثابت شود برای قریب بصدر وملاک
سبق بالشرف ثبوت شرافتست پس هر شئ که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری را
نباشد ودیگری را حاصل نباشد مگر بعد ازانکه ان شئ را حاصل باشد ان شئ سابق
باشد بر ان دیگر وتعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است
وبباید دانست که تقدم بالعلیه وتقدم بالطبع وتقدم بالزمان گاه باشد مر عدمی را قیاس
بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است وعدم مانع قیاس
بوجود معلول وانعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد ومنافاتی نبود با انچه گفتیم که ملاک

درین تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات
ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق در خارج
نیز تواند بود و چون اینمعانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقش
بر وجود سبق زمانی ان حدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی
و اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی
خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است و اما معنی عدم
ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست
که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر خود اما از خود ظاهر است و اما از
غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبهٔ ذات هیچ شئ نتواند بود هر چند غیر علت وجود شئ
باشد و مقدم بر وجود شئ چه وجود از جملهٔ لواحق شئ باشد و همچنین هر غیری که نسبت
داده شود بوجهی از وجوه بذات شئ از جملهٔ لواحق شئ متاخر است از شئ و لاحق است
بعد از مرتبهٔ ذات و مرتبهٔ ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار
در مرتبهٔ ذات مسلوب باشند لان الماهیه من حیث هی لیست الا هی و این سلبی
که مفهوم است از لیست اگرچه از جملهٔ اغیار است و متحقق در مرتبهٔ ذات اما ملحوظ نیست
بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب
بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است
میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند
بخلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبهٔ ذات
بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است

ای است شئ و لواحق شئ
لواحق ان شئ را باشد

و لواحق نظر بذات فرع و فرع لا محاله محتاج و موقوفست بر اصل پس هرگاه که علت
وجود ممکن در مرتبهٔ ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود
پس ممکن در مرتبهٔ ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از
غیر و در مرتبهٔ ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب
انکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علتست و علت چون در مرتبهٔ ذات نیست پس عدم
علت در مرتبهٔ ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت
نیز از جملهٔ اغیار است و هر غیر که نسبت داده شود بذات از جملهٔ لواحق متاخره از ذات
پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نتواند داشت
عدم اثباتیست که انرا عدم عدولی گویند چه عدمی که از جملهٔ لواحق است عدم عدولیست
نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب
بسیط از جملهٔ لواحق شئ که واجبست تاخرش از شئ نیست چنانکه اشاره بان شد
پس عدم سلبی بسیط در مرتبهٔ ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی
ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات متحقق است هر اینه سابق است بر وجود ممکن که لاحق
و متاخر است از مرتبهٔ ذات ممکن چه ما مع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود ممکن
لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق انیطلب بر نهج
مذکور بسیاری از مطالب از مختصات این کتاب است و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطرقی
دیگر بیان انیطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق انیطلب حیرتی و اضطرابی عظیم هست
و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان انیطلب در نهایت اجمال است و از بیانی که ما درین
کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق ان کلام کسی که طالب ان باشد تواند رسید و من الله الهدایة
و العصمة فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ دویم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام

علل و بعضی از احوال انها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هرچه
افاده کند وجود شئ را یا افاده کند قوام شئ را ان مفید را علت گویند و ان شئ را
معلول پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت
وجود نار است که مفید وجود حرارتست و افتابست که مفید وجود ضوء نهار است
و مانند انها و مثال علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شئ
باشد و صورت شئ و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شئ را انرا فاعل
و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شئ انرا غایت و علت
غائی گویند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افادهٔ وجود باشد
مثال علت فاعلی ذات نجّار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجّار وصول
نفعی را بوی چه تصور نفع باعث شود نجّار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت
بان هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد انرا علت مادّی و علت قابلی نیز گویند
چون پارهٔ چوب نظر بسریر و اگر ماهیت بان بالفعل و تمام باشد انرا علت صوری
خوانند چون هیأت سریر که قایم است بپارهای چوب موضوع شده ترتیب
مخصوص و گاه باشد که فاعل در افادهٔ وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود
امری دیگر و ان امر را شرط خوانند و گاه باشد که الت نیز گویند مانند تیشه برای نجّار و یا
بمعدوم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و انرا رفع مانع خوانند
مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود
شدن امری و معدوم شدن وی معًا و انرا معد خوانند مانند گام برداشتن برای
رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب انکه
انها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره

75

و باید دانست که هر معلول محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل موجب و اگه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده انرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار گویند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد تجدد استعدادی در ماده و سبق حرکت و زمانه محدث و مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص تکوین دهند و حکما گویند هر گاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات و الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید این هست و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش انست که علت را لابد است از خصوصیتی معین که بان خصوصیت معلول معین از و صادر شود و شئ را خصوصیتی معین از جهتی معین با شئ معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها با شئ دیگر نشواند بود پس اگر معلول دیگر از و صادر گردد بخصوصیت دیگر و جهت دیگر تواند بود و در ترکب علت از خصوصیتین لازم اید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع ازین حکم نشواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف در و نبود موجب تکثر نشواند باشد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل هر گاه تام الفاعلیه باشد و تاثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و یا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد انرا علت تامه خوانند و علت

و باید دانست

چون تامه باشد تخلف معلول ازو ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تمام باشد و موقوف
بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول ازو صادر نشود و در زمان
دیگر صادر شود و الا لازم اید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول در وقت دیگر با امکان
صدور او درین وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود برین وقت و این ممتنع است چنانکه
دانسته شد و شئ واحد بسیط فاعل و قابل هردو نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند
در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که متکثر ذات موضوع توانند شد و معلولات
جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت
مادی و همچنین میان صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی
قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه و علت مادیست
نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را
ماده باشد چه موضوعات مادهٔ اعراض باشند اما علت مادی نباشد چه مرکب نیستند از ماده
و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لابد است از مادهٔ که حامل امکان او باشد
و مراد از امکان استعداد باشد که او را امکان استعدادی گویند و ان امری باشد وجودی
که ماهیت بان نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبهٔ تساوی ماهیت است بطرفی
وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجحه وجود کافی
باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود و الا لازم اید که علتش تمام نشده باشد چه تخلف
معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او
کافی نباشد ۷ از امری که ضم شود بامکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و ان امر باید متعلق
بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب ان شود که زمانی در میان
در اید که در ان زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث زمانی

لابد باشد

چنانکه

چنانکه دانستی که انست که مسبوق باشد بعدم زمانه وان امر متعلق بزمان وحرکت که مقرب
ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد بان ممکن والا بالضروره مقرب
او بوجود نتواند بود پس اگر ان ممکن بجمیع اجزائه واحواله معدوم مطلق باشد ان مقرب را
که امریست وجودی تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست
پس چیزی ازان ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی بان ممکن بوده باشد وان چیز
یا حال خواهد بود در ممکن و یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت نتواند داشت
پس باید که محل ان ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر ممکنی که کلام
در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولای او پیش ازو موجود باشد تا ان امر مقرب
تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش ازو لازم بود و مراد از
ماده درینمقام اعم است از هیولا و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی
اعنی زمانه و از انچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود و یا عرض وان
امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده سابقهٔ حادث که استعداد
ان ماده باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر ان صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله
مسبوق باشند بماده متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده
دربد و فطرت بان متلبس بوده و علت غائی علت فعل است بوجهی و معلول فعل است
بوجهی دیگر چه علت فاعلیت فاعل و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت
فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز باشد اما علیتش
باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه که مبادی
قریبه انها طبایع عدیمه الشعورند مانند احراق نار و تبرید ما و مانند اثار صور معدنیه و افعال
قوای نباتیه علل غائیه ثابتست که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع مستند است

با آنها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد
کافیست چه پیشتر دانستی که علت قریبهٔ حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل
حرکت رمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی
که رسیدن بهدف است متصور طبیعت مرمی تواند بود که علت قریبهٔ رمی است بلکه متصور
رامیست که علت بعیدهٔ رمی است و این معنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون
نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر آنها فاعلی
قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله
نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی
که بآن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول
معین باشد بدون معلول دیگر پس آن خصوصیت هر معلول را نسبت بدو علت متباین
نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بآن
امر مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند
باین طریق که علتی معلول علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از و علتی دیگر در آن سلسله نبود
بعیده و علت اخیره را که مباشر معلول آخر است قریبه و هر چه در ما بین قریبه و بعیده بود
متوسطه گویند و متوسط متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایة را تسلسل گویند و اگر علیت
متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبهٔ دویم برگردد دور مصرّح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر
گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب آنکه مستلزم تقدم شیٔ است
بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش دلایل بسیار است و از انجمله دو
دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست بر امتناع عدم تناهی
منفصلات مترتبهٔ مجتمعه در وجود و متصلات قارّه و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل

77

مثلا الی غیر النهایه جایز باشد سلسلهٔ بهم رسد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی که هر یک ازان اجزای
غیر جز اخیر هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزو فوق و اما علت نظر بجزو تحت
پس ان سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و این
هر دو سلسله اگرچه بالذات واحدند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند
که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد احاد یکی ازان دو سلسله که سلسلهٔ معلولات باشد
افزون بود از عدد احاد سلسلهٔ دیگر که سلسلهٔ علل است بواحدی که ان معلول اخیر است
چه او معلولست و علت نیست و مارا میرسد که فرض کنیم تطبیق جزو اول از سلسلهٔ علل را
بجزو اول از سلسلهٔ معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزو اول سلسلهٔ علل
بازای جزو اول از سلسلهٔ معلولات و در برابر اوست چه ان علیت بازای این معلولیت است
و جزو دویم بازاء جزو دویم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق
واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسلهٔ
معلولات در انطرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد لازم اید که عدد
احاد سلسلهٔ معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد احاد سلسلهٔ علل که ناقص
بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلانست پس واجبست انتهای سلسلهٔ معلولات
و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات لازم اید انتهای سلسلهٔ علل نیز چه زیادت سلسلهٔ معلولات
بر سلسلهٔ علل نبود مگر بواحدی و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بقدری متناهی بالضروره
متناهیست و اجرای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش انست که گوئیم
اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر
متناهی باشد یکنوبت از مبدأ خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از
مبدأ بقدر زراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی

بود نقطهٔ بر هر موضعی ازان خط که خواهیم فرض کنیم و ازان نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار
کنیم و از نقطهٔ دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دویم چون
جزو خط اولست مغایر او باشد و مغایرتی که جزو راست نظر بکل و بعد ازان تطبیق
کنیم طرفی خطین راپس لامحاله خط اول متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید
و خط دویم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهیست
و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجزای این موقوفست بر ینکه اجزای سلسله و همچنان
اجزای فرضیه متصل همه مجتمع باشند باهم در وجود پس اجزای این برهان در مثل سلسله
معدات و زمان حرکت متصور نیست دویم برهان تضایف وان جاریست در هر
اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت
و سابقیت و مسبوقیت و مانند ان پس در متصلات جاری شواند شد و تقریرش
انست که گوئیم هر یک از اجزای سلسلهٔ علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی
و معلولیتی معا و معلول اخیر متصفست بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند
و متضایفان متکافیانند در وجود یعنی بازای هرچه از احدی المضایفین موجود باشد
واجبست موجود بودن مضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسلهٔ مفروضه علیتی با معلولیتی
موجود هست بخلاف معلول اخیر که در و معلولیت موجود است بدون علیت
پس اگر سلسلهٔ منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که متصف بمعلولیت نباشد و علیت
ان علت بازای معلولیت معلول اخیر بود لازم اید که بازای معلولیت معلول اخیر
که فردی از احد المتضایفین است فردی از علیت که متضایف دیگرست موجود نباشد
واین محالست و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است
و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروط است باین هر دو شرط نزد حکما

اما اجتماع

78

اما اجتماع در وجود بسبب انکه بدون اجتماع اجزا سلسله معدومات باشند و فسادی
که سبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد فرع انست که صفت عدم تناهی عارض
اشان باشد و عروض اینمعنی فرع انست که انها را تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن
و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن از اعتبار
غیر متناهی عاجز و ازینجاست که همه متفق اند که تسلسل در اعتباریات جایز است
بسبب انکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما مترتب بسبب انکه عروض
عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین احاد
بجهت مفروضیت مراتب عدد و تعین احاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت بر
احاد معینه فرع اینست که بعضی ازان احاد متعین باشد برای عروض واحدیت و
بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و همچنین پس اگر ترتیبی
باشد در واقع میان ان احاد و یا ترتیبی دران احاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره
تواند شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی
دران احاد کنند بالفعل عشره گردد و بدان اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد
بود و اعتبار ترتیب نیز اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار شوا نگرد بسبب انقطاع اعتبار
پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد
عدم تناهی در وی راه شواند یافت و ازانچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند
صحت اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم انکه عدد عارض
ان شود و بسبب عروض عدد ترتیبی که در عدد است دران بهم رسد و جمهور متکلمین
مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیلی وفا باثبات ان نکند فصل ششم
از باب اول از مقاله دویم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلا

و ذهن صح

بها بالفعل می آماد غیر متناهی ما دام که غیر مترتب باشند غیر متناهی بالفعل نمیتواند بود صح

عالم از ملیین و غیرهم متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت
بعدم و اختلافی درین نیست و خلافی که هست درینست که عدم سابق عدم ذاتیست
یا زمانی حکما برانند که عدم ذاتیست و متکلمین برانکه عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلم
و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه
بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش ازو نبوده و سببش
انست که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده
بواسطهٔ اظهار مراد قدما و این معنی را بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر
مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب نه اینست
و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین ازین مقوله است چنانکه بعضی از انها را شیخ
ابونصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم ازان معنئی است که سبب احتیاج
بصانع باشد و بس غایتش علمای متکلمین از قدما و متاخرین متفق اند در حدوث
زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات
این اجماع مشکلست و اجماعی که محقق هست بر مطلق حدوثست بی تقیید بذاتی یا زمانی
و دلایل عقلیه که درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیف هست و حکمای متاخرین
بجد ندر قدم زمانی و شبه ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و تحقیق انکه بعد از
ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاجی عالم بصانع است مشاجره و منازعه بین الطرفین
مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بران مترتب نیست بل منازعه درین مسئله از دو
وجه گنجایش دارد یکی انکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگری
انکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهیست یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول انست

مراد انبیا از حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند
ح

79

که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافیست
چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین
امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج ندانند لهذا متصدی اثبات حدوث
زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهدهٔ اتمام انها بدر نتوانند امد و کار بر ایشان بغایت مشکل
شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف
علیه اثبات نبوتست که موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب انکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است
که موقوفست بثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد اید که اثبات صانع واجب
الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی باشد نه امکان تواند بود
که سلسلهٔ علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی باشد و چون امکان تنها
موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم اید و نه تسلسل و در محل نزاع دویم حق تناهی
امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر التحقق است و اینمعنی مستلزم حدوث
زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه حق انتهای امتداد زمانست بعدم
مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست و از زمان موهوم نامند
چه این زمان موهوم اگر منشأ انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات
باری تعالی باید باشد چه وجود باری منزه از انست که منشأ انتزاع مقدار تواند بود
بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم چیزی از ذات عالم لازم اید و این مناقض
مطلوب ایشانست بلکه حق انست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند
عدمیست که امتداد قار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم
متقدر نیست بل لا خلاء هناک و لا ملاء و همچنین ورای امتداد زمان متقدر نتواند بود
و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل برین

عالم بصانع ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج

اجماع امت میتواند بود نه دلایلی که خود متجشم اجرای ان شده اند و غایت سعی عقول
درینمطلب تصحیح امکان این معنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف
ممکن متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه
صریح اقاویل ایشانست لا محاله اینمعنی عقلا ممتنع است و دعوی انعقاد اجماع برین مطلب
غیر مسموع و غرض حکما نیز از ادلهٔ قدم زمانه اگر مناقضهٔ این دعوی متکلمین است اثبات
در صحت ان و اگر غرض اثبات تناهی امتداد زمانست ادلهٔ ایشان مدخول است
و من بتوفیق الله تعالی از عهدهٔ تزئیف انها در مولفات خود بیرون امده ام و چون ذکر
ادلهٔ طرفین و بیان ضعف و عدم مدخولیت انها موجب اطناب عظیمست و غرضی
نیز متعلق بان نیست لهذا طی ان مراتب نموده بهمین قدر که موجب اهتدای متتبعان
کلمات جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار کرد والله ولی الهدایه و العصمه فصل
هفتم از باب اول از مقالهٔ دویم در اثبات واجب الوجود بدانکه مقصد اقصی و مطلب
اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمرهٔ هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است
و مبنای همه خیرات و اصل و اساس جملهٔ سعادات بر یقین بودن بوجود مبدائی
و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع
هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین
نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر
کردن از خطهٔ محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ
و مسموعات بمحل ارفع اعلای معانی و مفهومات و چشم اشنا شدن بمشاهدهٔ
نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی که بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان
و زمان و ماده و موضوع و تالیف و ترکیب و عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع

بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از اشناشدن بچنین عالم
شریف وخطهٔ رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال ازین
مرحلت محسوس که دار جزئی بودنست بمنزل معقول که دیار کلی گشتن هست و اقامت
مستقیمی در انمقام کشوده شود چشمی دیگر روحانی که بان چشم مشاهدهٔ ان نحو از وجود
و هستی توان نمود و حق تعالی بفضل و کرم خود روزنی از ان عالم بدین عالم کشوده
و نمونهٔ از ان نحو وجود درینجا نموده و ان روزنه و نمونه وجود نفس ناطقهٔ انسانیست
که اگر کسی خود را بیند در حقیقت ان نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف
ربه و بباید دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان بیند داند که جوهر انسان
نه از جنس جواهر این عالم جسمانیست و ان خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی
مجرده است و همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بان خاصیت توان دانست
که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانیست و ان خاصیت محتاج
بودن همه است باو و مستغنی بودن او از همه که از لوازم وجوب وجود هست و لهذا
حکمای الهیین و سایر علما و محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود
کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از ان از خاصیت وجوب وجود
بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود
از راه حاجت و اضطرار وجود ممکن هست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب
انقطاع سلسلهٔ حاجات پس عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکن هست
و شناختن خاصیت وجود ممکنی که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه
و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسلهٔ حاجت الی غیر النهایه که تسلسل عبارتست
از و و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه در فصول

سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب
الوجودی که مبدأ سلسلهٔ علیت و منقطع مادهٔ حاجت باشد واجب شود و تخلف نتواند
کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط
معتبره در انتاج چنانست که گوئیم شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست
بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و ان علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج
بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم اید و اگر ممکن ثالثی باشد
نقل کلام در علت ان کنیم و در هر مرتبه اگر علت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم اید و اگر در
هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل بمرتبهٔ دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید
و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسلهٔ علیت
و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و
مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجود را خاصیتهاست
و ان خاصیتها لامحاله در و متحقق باشد و ان خاصیتها بیان کرده شد و چون ان خاصیتها
همه در و موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر
خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از
هرچه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی از وجوه
در و نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش بود و مهیتش در ذهن عین وجودش
بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریک و نظیری نبود نه در وجود و نه در حقیقت و او را
ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم مجانست باشد و ترکیب لازم اید و کفو مستلزم
معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار لازم اید و چون در و ترکیب نبود پس او را جنسی
و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد

وجسم نبود وچون جسم نباشد ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت وچون مقدار
نبود قابل تجزیه وتقسیم نباشد وچون علم بوجود واجب الوجود وتحقق خواص وجوب
وجود باتوابع ولوازم ان حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که انهارا صفات
جلال نیز گویند حاصل شد وانچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که انهارا صفات
جمال وصفات کمال نیز گویند **باب دویم** از مقالهٔ دویم در صفات واجب
الوجود ودران چند فصل است **فصل اول** در بیان صفات سلبیّه وثبوتیه ومعنی اسم
وصفت وفرق میان صفت واسم اشاره شد بانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است
صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم انها معتبر است نسبت باموری که
ممتنع است اتصاف واجب تعالی بانها وواجبست نفی وسلب انها از واجب الوجود
وصفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف واجب تعالی بانها اما صفات
سلبیه راجع شود بتجرد وتنزّه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت
وجسمیت ومادیت وترکیب وشریک وکفو وضدّ ومانند ان ودلیل بر تنزّه واجب
تعالی از انها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب
وجود مستلزم نفی انهاست وبیشتر انها دانسته شد بغیر از جوهریت وان نیز لازم اید
ازینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست واورا ماهیتی نیست بغیر از
وجود ونزد حکما جوهر ماهیتیست که هرگاه موجود شود در موضوع نباشد وجوهر را جنس
ما تحت خود دانند پس جوهر باین معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت امّا
متکلمین چون در تعریف جوهر مهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع
دانند خواه ذو مهیت باشد وخواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلاً
ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع ودر شرع

اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب

الوجود بیشتر کردیم و ان مستلزم نفی صفات سلبیه هست و بعد ازان اشاره بتفریع صفات

سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما

درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه

جوهر و قایم بنفس خود است انرا ذات گویند و هرچه عرض و قایم بغیر است انرا صفت

خوانند و هر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات انرا اسم گویند

چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات

انرا صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت مقابل همند

در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و عبارات و درباره

واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظهٔ ذات صفت گویند چون علم

و قدرت و ارادت و مانند ان و این الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی

انها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را

که باصطلاح سابق درباره دیگران صفت مقابل اسم میگفتند درباره واجب تعالی انرا اسم

خوانند چون عالم و قادر و مرید و امثال ان پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت

و حیات و مانند انها صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال

انها اسماء الله پس انچه اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست

میان اسم در واجب و صفت در غیر واجب و ان فرق انست که ذات در مفهوم

صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا

مفهوم قایم ذاتی ماست که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی مفهوم شود که ان

ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات بعین معتبر است مثلا

معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معینی است ان ذات واجب الوجود باشد
مأخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حیّ و امثال ان و دو رنیست وجود این فرق با عش
مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علم است در غیر
واجب وان لفظ الله است که موضوع است برای ذات واجب الوجود مستجمع
جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علم است و نگفتیم که علم است بسبب
انکه معتبر در مفهوم علم اسمی ذات معین است بی اعتبار صفتی از صفات و در اسم
الله معتبر ذات معین است باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر
اعلام اعتبار صفتست و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله
اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست
مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم** از باب دویم
از مقالهٔ دویم در عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین
و امامیه باجمعهم ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمهٔ
معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین انست که در واجب تعالی صفت مقابل
ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب تعالی
موضوع و محل ان باشد محقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست
چنانکه وجود عین ذات اوست باینمعنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر
باعتبار قیام صفت بان ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی
باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت علم
باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود انکشاف و تمیز اشیا از ذات
بذ اتها اید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد همچنین

از او باید بخلاف واجب تعالی
که انکشاف و تمیز ...

در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم برو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شئ اعم است ازینکه صفت علم قایم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود برو چه حقیقت علم آنست که اثر علم برو مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات شئ و خواه نفس ذات شئ اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوع است برای ذاتی که قایم باشد مبدأ اشتقاق باو جواب گوییم اولاً لا نسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدأ اشتقاق برای او اعم ازینکه ثبوت مفهوم مبدأ باعتبار قیام مبدأ باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدأ و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم الٰهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و تفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق اوست ممتنع است بر ذات واجب چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبهٔ ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و دران مرتبه متقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود باینمعنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است

83

من جمیع الجهات والا لازم اید که مرکب باشد از جهتی وجوب وامکان چه بالضروره
جهت وجوب وامکان هر دو از جهت واحده شوانند بود برهان دیگر وجود واجب اکمل الحاء
وجود است بالضروره و وجود مصدر اثار است هر یک از وجودات ناقصهٔ امکانیه
در صدور اثار محتاج است بصفت که بواسطهٔ هر صفتی نوعی از اثار ازو صادر گردد
پس احتیاج بصفت در صدور اثار نقصیست در وجود پس وجودی که مستغنی باشد
از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهان به هیأت شکل اول منعقد گردد باین
طریق وجود واجب اکمل انحاء وجود است و اکمل انحاء وجودات مستغنی است از صفت
پس وجود واجب مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیهٔ واجب زاید
باشند و متاخر از ذات واجب لازم اید که واجب در ان مرتبهٔ متقدمه خالی باشد از صفات
کمال و خلو از صفات کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب والعیاذ بالله در ان
مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت
زاید باشند بر ذات واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور انها از ذات
واجب بوساطت همین صفات شوانند بود والا تقدم شئ بر نفس لازم اید و بوساطت
صفات دیگر مثل ان صفات نیز شوانند بود والا تسلسل لازم اید بلکه باید بی وساطت
صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل
موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص بود و نقص بر واجب الوجود
روا نبود برهان دیگر اگر ذات واجب محل صفات خود باشد قابل الصفات بود
ولا محاله فاعل ان نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم اید
که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شده دلیل دیگر
بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث باشند و یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل

حوادث شود و بنا بر ثانی تعدد قدما لازم اید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی
صفاتست بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم ارند و ایشان در جواب
گویند که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم اورند
چه شریک باری عبارت از قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد
متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب
گاه گویند که شریک باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات شواند بود و گاه
گویند شریک غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیست اگرچه
عین هم نیست و گویند صفات واجب لا هو و لا غیره و تو براهین مذکوره از امثال
این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره بر ما نفی صفات لازم اید و گویند فرقی
نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم اید که واجب خالی از صفات
کمال باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش انست که خلو از صفت کمال
وقتی لازم اید که اثار صفت منتفی باشد اما با ترتب اثار صفت خلو از صفت لا نسلم که
نقص باشد بلکه در غایت ظهورست که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت
اکملست از ترتب اثار با وجود صفت و حال انکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما
و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت بمصداق
مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم از ینکه مغایر ذات
باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب **فصل سیوم** از باب دویم
از مقالهٔ دویم در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بان که کدام قسمست که عین است در
واجب تعالی باید دانست که صفات ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیات
و اضافیه محضه مثل خالقیت و رزاقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت

حقیقیه محضه انست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله تحقق
صفت و ترتب اثر هیچکدام موقوف نباشد بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت
باشد و اضافیه محضه انست که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت
و ترتب اثر هر دو موقوف باشد و حقیقیه ذات الاضافه انست که اضافه در
مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف
باشد مثلا عالمیت بودن شئ است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند پس تواند
بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود
چیزی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود
میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت است مثلا تا مرزوق نباشد رازقیت
متحقق نشود اگر سوال کنند که رازقیت نیز بودن شئ است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود
روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوئیم که این مفهومات را
مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی رزق از او
متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر شخصی که سخا
و جود از او بفعل امده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شانش علم باشد با نمعنی که بفعل
امدن علم او موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا
کسی را که مشکلی در علم نحو باشد گویند عالم بحل این اشکال فلان نحویست و حال انکه
صورت ان اشکال در ذهن ان نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد اینکه گفتیم
بینائیست چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه هیچ مبصری پیش او
حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم انست که مثل رازقیت و سخا و جود صفات
فعل باشند و صفت فعل انست که اغلب از مباشرت و تمرین کارها بهم رسد و بر سبیل ندرت

اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر و معلوم نشود مگر
بمباشرت افعال بخلاف صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد
که از مبادی فعل و از توابع و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت
و حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون اینجمله دانسته شد باید دانست
آنچه عین است در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین نه اضافیه محضه چه
مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از و مستلزم
نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود و محققین از حکما
بر آنند که صفات اضافیهٔ واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافهٔ
واحده که آن اضافه مبدأیّتست نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علمست باعتباری
و قدرتست باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین کذلک اضافهٔ واحده که
مبدأیّت اشیاست خالقیت است باعتباری و رازقیت است باعتباری و رحیمیت است
باعتباری و رحمانیّت است باعتباری الی سایر الاضافات و اختلافی نیست مگر
بحسب اعتبار و آن اضافهٔ واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه
نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد
آن اضافهٔ واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات
مقدس واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم اینمعنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا
متحصّنین در سجن زمان و حصار مکان را که سر تجرّد از گریبان تعلق بر نیاورده باشند
و مشاهدهٔ فضای واسع لازمان و لامکان ببصر بصیرت ننموده اما مطابق واقع است
و مودای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون اینمعانی دانسته شد
شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و

حقیقیه که صفات
صح

بیان کیفیت انها کرده خواهد شد **فصل چهارم** از باب دویم از مقاله دویم در
بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائیست
و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا
گویند که زید تواند که کتابت کند بنا بر انکه تواند هم نکند و نگویند مثلا که اتش تواند بسوزاند
بسبب انکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر
بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که انرا داعی گویند
یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه ان تصور و علم
مرجح خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت
از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت میباشد و ان امکان لا محاله مستلزم
تساوی فعل و ترکست نظر بفاعل و حال انکه ان تساوی را مطلقا قدرت نگویند
و همچنین هر فاعل طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود
و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهرست
که ان تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساوئی است که مقارن شعور
فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن او تا علت فعل یا ترک تمام شود میباید
متعلق شعور باشد و تعلق شعور باو مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس
مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط
از کنار بام حرکت اختیاری بود بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری
باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه ان فعل از فاعل صادر گردد که
همان اختیاری و مقدور خواهد بود این بود بیان معنی قدرت و قدرت باینمعنی
مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که بان معنی مقابل عجز بود.

و ان قاصر نبود نسبت از افادهٔ وجود یا از منع وجود و اینمعنی اعم است از معنی اوّل
چه اینمعنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را
بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از انست یا ارتفاع موانع و الحالت را
عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل انکه گاه باشد
که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد
بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرّمه و ضارّه مر مستقیان و بیمار ان را و چون ارادهٔ
جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب نشود همان در مرتبهٔ قدرت و امکان
باقی باشد موجود شواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان انکه تا ممکن واجب نشود
بعلت ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش
نبود بنا بر انکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان وجوب بعدی و امکان
قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود بنظر بقدرت و واجب شود بنظر باراده
و اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساوئین بود که مر فعل را ثابتست بنظر بقدرت
بحصول اراده جازمهٔ متعلقه بان طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوفست
بحصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز
حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در و تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس
تراخی و فاصلهٔ زمانی حاصل شود میان ذات قادر ازین حیثیت که قادر است و میان
صدور فعل از و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر و تامل در حصول
علم و فعل لا محاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبهٔ قدرت
و محتاج تحصیل ثانیا نباشد واجب شود که ترجیح دفعةً حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد
برو بدون تراخی و فاصلهٔ زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر انکه

در زمان تحصیل
۴

واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله
و مسبوقیتش بعدم زمانی انست که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل
اضطرار و ایجاب فعل عالم ازو صادر شدی هر اینه تخلف عالم ازو و حدوث او در
جزء معین از زمان و سمی که وقت حدوث عالم باشد صورت نبستی والا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح
لازم امدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالعرض نیست که مرجح تواند
شد و امری دیگر نیز خارج نتواند بود چه هرچه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل
عالم خواهد بود که مفروض حدوث اوست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار
باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لامحاله
مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب
دو چیز تواند بود یکی انکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهه و واجب است بودن واجب تعالی اکمل الخ فاعلیت پس فاعل
مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی کنند و عمده
درین باب انست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف
موجود بانها موجود باو و مع ذلک یکطرف اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم کند
که واجب الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم
و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیات و سمع و بصر با متقابلات انها دلیل دویم انکه هر
یک از اجزاء عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتمل است بر
حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما درین باب
مجلدات تصنیف کرده اند و مولفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر انها
شود شک نکند در انکه فاعل و صانع انها ایجاد نکرده انها را مگر بجهت ان مصلحتها و حکمتها

از روی کمال علم و دانش بان مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح
وجود ان موجودات بر عدم نکرده مگر برای ان غایات و اگر نه ان غایات
بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار
نیست مگر همین و از تضاعیف انچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی
نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین
ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار انکه وجود و عدم اشیا
نظر باو مساویست عین قدرت باشد باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد
اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت است در فعل خاص بیواسطه
واجب تعالی و ان نزد حکما نیست مگر شئی واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت
نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها
و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است
بواجب تعالی که علة العلل است کذلک جمیع ارادات نیز مستند باراده واجب است
که ارادت الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش
صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی واجب را
که متعلق است باراده وسایط امر گویند و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی بخطاب و عبارت
و لفظ باشد مثل صَلُّوا و صُومُوا که در کلام الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها حقیقت
باشد چنانکه در علم اصول ثابت شد و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب
باشد که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد و گاه باشد که ازان اراده
که امر تکوینی عبارت ازوست بنا بر سهولت فهم بلفظ کُن که صیغه امر است تعبیر کنند
کما قال الله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول و خطاب

87

قول وخطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول وخطاب همان است پس اراده
واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد وکراهت عبارت از نهی
خطابی وامر ونهی در تکوینیات عبارت از اراده وکراهت بود برعکس اول ودر تکلیفات
اراده مکلف گاه باشد که مطابق اراده الهی شود وطاعت عبارت ازان بود
وگاه باشد مخالف افتد ومعصیت عبارت ازان باشد واین بسبب تعارض
ارادات متخالفه مکلفین است که از ترکیب قوی ودواعی مختلفه ناشی شود ودر تکوینیات
ارادات وسایط البته مطابق اراده الهی باشد واصلا مخالفت نیفتد ومعصیت واقع
نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول ونفوس فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلی صرف
بی معارض ومزاحم باشد ومخالفت متصور نشود واگر وسایط مادی باشد مانند طبایع
لامحاله از مخالفت بدور تر باشند چه مخالفت فرع شعور واراده است که در طبایع
مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله است واستعدادات
مستندند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهی چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم
پس گاه باشد که خلاف صورة مطلوب بالطبع در ماده روی دهد بنابر سوء استعدادی
که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زایده وتشویهات خلقیه وانها نیز بالعرض مستند باشند
باراده الهی پس انها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات وموافق اراده باشند
بوجهی اعنی بالعرض واز اینجا سر قضا وقدر متعلق بشرور واقعه بالعرض ظاهر تواند شد
چنانکه بیاید انشاالله العزیز وچون دانسته شد که اراده واجب تعالی بر دوگونه است
اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیلی است نظر بمعلول اول واراده تفصیلیه نظر بکل که سبب
قریب اراداة وسایط است وامر تکوینی عبارت ازو پس آنچه عین ذات واجب
تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست ونیز همین اراده است که عین علمست

والاستعدادات مستنده بامور خارجه
از اوضاع دورگانه محیطیه بمعادها
وان امور اتفاقیه مستند به
م

نه اراده تفصیلیه چه اراده تفصیلیه که او امر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعال است
و حادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی
که انچه عین است در واجب تعالی صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات
افعال حادث است بحدوث افعال پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد
و چون اینجمله دانستی بدانکه انچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
وارد شده که اراده از صفات فعل است و حادث بحدوث فعل چنانکه در اصول
کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب مقدس
رضوی علیه و علی ابائه السلم با سلمان مروزی محمول بر ارادات تفصیلیه است و انچه
حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین بر انند که اراده واجب تعالی عین ذات است
مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات لامحاله اوست و توهم منافاة بینهما
نیست مگر از قصور تحقیق و من الله الاعانه و التوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلده
حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی اصلی و حاصلی
ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد
از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای جدار و اطلاق لفظ فاعل
موجب بر واجب تعالی در کلام هیچ یک از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرح اند و
منادی باطلاق لفظ قادر و مختار و مرید و کتب ایشان مشحونست باثبات قدرت
و اراده و اختیار واجب تعالی و اگر کسی را تامل و شک درینمعنی باشد رجوع کند بکتب
و رسایل شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی چون حکما قایلند بقدم
زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ
زمانی نبود که عالم بجمیع اجزائیه در ان زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار کسی را

دانند که فعل ازو در زمانی موجود نشده باشد و در زمان دیگر بعد از ان زمان موجود
شده پس بنابرین اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون
مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب باشد
و تواند بود که بعضی از مقلده حکما نیز باین اصطلاح رفته باشند پس بنابرین نزاع
در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و بباید دانست که این
اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر نگویند
مگر چنین کسی را اما عقل اباء عظیم دارد از ینکه اینمعنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود
و اثبات ذات و صفات الهی عقلی صرف است و عرف را در ان اصلا مدخلی نیست
و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شامل است
مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب
الوجود پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد وجود بواجب اعم است
از ینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز چنین باشد و بباید دانست
که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر حاله و وصفی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا
وجود مسبب فی نفسه امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد
نه ممکن و چون اینجمله دانستی بدانکه نزاعهائی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر
علما شایع است مثل اینکه شرور مقدور خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور
خدا هست یا نه و مانند ان بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست بالعرض چنانکه
وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد همچنانکه
بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض و تابع خیری نباشد ممتنع الوجود است
پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده همچنانکه

وجودش از خداست بواسطهٔ بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نشواند بود بسبب
آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خداست و وجود مسبب با عدم
سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نشواند
شد مگر واحد پس لازم اید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد
مضمحل است چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دویم
در مرتبهٔ وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنعی مقدور واجب نخواهد بود
و ازین لازم نیاید که معلول دویم مطلقا مقدور واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری
که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم معاً
مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید
چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبهٔ خود ثابتست و در مرتبهٔ دیگر ممکن نیست بلکه
ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست

فصل پنجم از باب دویم از مقالهٔ دویم در علم واجب الوجود بدانکه دلیل ثبوت
علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف
واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت
دویم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل
شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع
بر علم صانع نزدیک بضروریست چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان
تامل نماید در هر کدام که جهات مودیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع آن
اعلم است از صانع مصنوع دیگر که آن جهات در وی کمتر باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه
منافع دلیل علم بودی کثرت وجوه دلیل کثرت علم نتوانستی بود **دلیل سیوم** حقیقت علم نیست مگر

خود

منکشف بودن شئ بر شئ و سبب انکشاف نیست مگر حضور شئ نزد شئ یعنی غایب نبودن
شئ از شئ و حایل نبودن شئ ثالث در میان و حضور شئ نزد شئ وقتی محقق تواند
شد که شئ موجود باشد بالفعل و قایم باشد بذات خود نه بغیر تا شئ دیگر نزد او حاضر تواند
شد چه اگر شئ موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت ان شئ هنوز موجود نخواهد
بود و چون شئ خود هنوز موجود نباشد چگونه شئ دیگر برای او موجود و حاضر نزد او
باشد و اگر شئ بالفعل موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس
هر چه موجود باشد برای او حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر
نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که
حضور شئ نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرّد از ماده
چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و
ذات مجرّد نیست مگر قایم بذات پس هر مجرّدی قابل علم باشد یعنی در وی مانعی از
علم نباشد پس همین که ذات ثابت شد حضور شئ نزد وی ثابت شد عالم بودن
وی بان شئ پس گوئیم هر مجرّدی عالم است بذات خود بسبب انکه حاضر است
ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور درینمقام بمعنی
عدم غیبت است نه بمعنئ که مستلزم اثنینیّت واقعی باشد بلکه اثنینیّت اعتباری
کافیست و حضور هر شئ نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هر گاه ذات
او قایم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر
عدم حضور است نزد خود چه متحقق حضور اوست نزد محل نه نزد ذات خود پس
ثابت شد بودن هر مجرّدی عالم بذات خود و چون اینمقدمه ثابت شد گوئیم واجب
الوجود لامحاله مجرّد است چنانکه گذشت و هر مجرّدی عالم است بذات خود پس واجب

الوجود عالم باشد بذات خود وچون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم
اید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول وینند وعلم بعلت مستلزم
علم بمعلول اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود ند ظاهر است واما اینکه
علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش انست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که
علت بان وجه علت باشد وان وجه مناسبت خاصیست که علت را با معلول باشد
که بان مناسبت خاص معلول از وصادر شود وعلم بمناسبت لامحاله مستلزم علم
بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم علم بمعلول باشد پس
کوئیم وجهی که واجب الوجود بان وجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است
چه در واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب
الوجود عالم باشد بذات خود ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق اید
که واجب الوجود عالم است بعلت معلول بان وجهی که علت معلولست وعلم بعلت
از وجهی که علتست مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول
خود پس ثابت شد علم واجب بمعلول اول وهمچنین کوئیم معلول اول علت معلول
دویم است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول دویم که عبارت از معلول
اول باشد پس لازم اید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز وهکذا الی اخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی وجزوی این بود بیان ثبوت علم
برای واجب تعالی اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلاف است
وسبب اختلاف انست که علم بر دو کونه تواند بود یکی انکه صورت شئ قایم باشد بذات
عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما وارض چه صورتی از سما مثلا
قایم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما

نزد وی پس معلوم بالذات وحاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات
سما نباشد مگر معلول بالعرض و تبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند
و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیٔ بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بروی خواه
بسبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات
خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات بذوات خود و خواه
سبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیهٔ خود چه علم نفس
بسما مثلا بوسیلهٔ صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سماوی
حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیلهٔ صورتی دیگر که اگر علم
هر صورتی بوسیلهٔ صورتی دیگر بودی هر اینه در صورت علم نفس بشیٔ واحد اجتماع صور غیر متناهیه
در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیهٔ حاصله در
نفس بوسیلهٔ قیام او باشد بنفس که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس و خواه سبب
حضور معلوم نزد عالم رابطهٔ خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطهٔ که معلول را
با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست بآنکه بینا
و شنواست و علم او بقوت بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت بینائی حاضره
عندها بذاتها نه بتصور معنی قوت بینائی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق
اینمعنی از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت بینائی نزد نفس نه بواسطهٔ قایم
بودن قوت بینائیست بنفس چه قوت بینائی قایم بعضو مخصوصست نه بنفس بلکه
این حضور بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت بینائی و سایر قوی
لامحاله از نفس فایض شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله در نیصورتها
که مذکور شد علم نفس بمحض حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن

معلومات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است
علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع باشد و خلاف
نیست درینکه علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست چه علم حصولی درینصورت متصور
نیست چه حصول شئ در شئ فرع مغایرتست بالذات و بالوجود میان هر دو شئ
و در صورت علم شئ بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرت ایشان
نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بما سوی و حکما مشائین
مثلا ارسطو و ابو نصر و ابو علی و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائلند
بعلم حصولی و شیخ شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای
اشراقیین است قایلست بعلم حضوری و میگوید طریقهٔ اشراق نیست مگر علم حضوری
و بالجمله اینمذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد
از و اکثر محققین از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه
نصیر طوسی نیز برین طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی در مسئلهٔ علم
واجب فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسهٔ شبیه برویا حالتی
روی نمود و در ان حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این
مسئله شکایت کردم و او مرا از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکهٔ خود دلالت
بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از
نقض مذهب طریقهٔ شیخ اشراق اختیار نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو
بنفس ان صوره است نه بصوری دیگر و الا تزاید صور الی غیر النهایه لازم امدی پس
هرگاه علم تو بصور با انکه علت مستقلهٔ صور نیستی بحضور نفس ان صوره باشد نزد تو نه بحصول
صوری از ان صور در تو پس چگونه در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله

اشیاست و بالجمله تقریر اینمذهب از انچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال
وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیران مستفاد میشود
انست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس
یا برصد مشاهده کنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس سما را
باینصورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب انست که سما باینصورت و کیفیت
در خارج موجود است پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل
کردیم و اما علم فعلی چنانکه بنّا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد ازان بر طبق
انصورت مخترعهٔ حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنّا صورت
خانه را باین هیأت بنابران تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیأت
بلکه باید گفت که بنّا این خانه را در خارج بنابران باین هیأت ساخت که صورت
این خانه در ذهنش باین هیأت مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعهٔ خود
در خارج بنای خانه نهاده گوید علم واجب تعالی ازین مقوله است چه خدای تعالی
اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نمود و پس بر طبق تعقل نمودهٔ خود در خارج
موجود ساخت پس اشیا را بنابران چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین
تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین
موجود ساخت و غرض شیخ ازین سخن انست که مرجّح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه
مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصورهٔ وجود و صادر
شدن عالم از واجب الوجود از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد
ازین دانسته خواهد شد مرجّح موقوفست بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال
مذکور تا ان تعقل مبدأ صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض

مقارنت شعور و عقل کافی نیست بلکه لابد است از مبدأیت تعقل و مرجح شدنش
مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقاً علی وجود العالم نتواند بود که تعقل
حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که بتعقل صور باشد و بیّن چنانکه
در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی
بودی چه فرق نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در نیمعنی که چون
چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد
تعقل عالم مرجّح وجود و مبدأ صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا برین یا تابع
وجود است و متاخر ازو اگر حصولی باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس
مبدأ و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم ازوی
بطریق اراده و اختیار نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعلی باشد
و وجوهی که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ بان کرده چهار است یکی آنکه
اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب
محل کثرت باشد دویم آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشد و
این مستلزم ترکیبست چنانکه گذشت سیوم آنکه لازم آید که ذات واجب متّصف
باشد بصفات زایده غیر اضافیه و غیر سلبیّه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات
واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد
بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول برین تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین
خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف متقرر حکماست و این
وجوه همه مدفوعست اما اول بانچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب
بر ترتیب است یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محالست اگر در یک مرتبه باشد

92

وجایز است هرگاه ترتیب باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست در یک مرتبه
وجایز است ترتیب و اما وجه دویم باز با نچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم
خود را از باب مطلق موصوفیت است نه از باب قابلیت و شرح این کلام
انست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحده بسبب انست
که ذات هرگاه قابل شئ باشد در حد ذات خود فاقد ان شئ و بالقوه نظر بوی خواهد
بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی فعل و قوت پس هر ذات که فرض کنی
قابلیت او مر شئ را ترکیب در ذات او لا محاله لازم اید اما در مفهوم مطلق محلیت
و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شئ محل معلول خود باشد
موصوف بان معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود
چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبهٔ وجود علت اگر چه
معلول بما هو معلول نیست اما نتوانهم گفت که در ان مرتبه فاقد وجود معلول است
چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که ان چیز فاقد این چیز باشد و چون
تواند بود که چیزی که از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد و این معنی
بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر علت شئ مطلقا موصوف نتواند
شد بان شئ لازم اید که هیچ مهیت بسیط متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم مهیت
معلول مهیت است و حال انکه جمیع مهیات متصفند بلوازم خود و یا قایل باید
شد که هیچ مهیت بسیط لازم ندارد بلکه هر مهیتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه
قایل باین توان شد و اما وجه سیوم بسبب انکه محالیت اتصاف ذات واجب
بصفات حقیقیه زایده بنا بر انست که لازم اید فاقد بودن ذات واجب در مرتبهٔ
ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست

بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیّه چنانکه شیخ در شفا تصریح بان کرده و علمی که صفت
کمالست بودن بحیثیت مذکوره است وان عین ذاتست نه نفس صورت علمیّه
که زاید است بر ذات و دلیل بر انچه گفتیم انست که صفتی که عین ذاتست صفت
حقیقیه است وصفت حقیقیه انست که اضافه در و معتبر نباشد چنانکه گذشت در
صورت علمیه ازین حیثیت که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و ازین
بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سیوم بوجهی دیگر نیز وان وجه انست که گوییم لا نسلم
که صورت علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه
لازم نیاید و اما وجه چهارم بسبب انکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود
عینی خارجی وان مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلّی علمی و از جمله اشکالات علم
حصولی علم بجزئیّات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرّد
ممتنع است چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در تفصی ازین اشکال عظیم حکما
برین رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادیّه بر نحو کلیست و ازین کلام جمعی
توهم نموده اند که مراد ایشان انست که واجب تعالی عالم است بکلیّات و طبایع
اشیا نه بجزئیات و اشخاص و هر زبان فهمی مطلعست که این کلام دلالت برین متوهم
باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد
و توجیهات دیگر نیز کرده اند و انچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه
قول حکما معلوم است انست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست
بلکه علم شاملش محیطست بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزوی بدو نوع است یکی
از راه احساس و ادراک بجارحه وان لا محاله مستلزم انست که صورت حاصله ازین
طریق قایم شود اند بود مگر بماده و نوع دیگر از راه اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع

موز

خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از
منجم هم نشنیده باشد که خسوفی در فلان وقت معین خواهد شد و چون آن وقت
معین در آید چشم بگشاید و مشاهدهٔ خسوف نماید و باز فرض کنیم که منجمی نظر باسباب
و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوفی واقع خواهد شد و در
وقت خسوف چشم نگشاید و احساس خسوف ننماید اما داند که این وقت
همان وقتست که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو در یکوقت
عالم باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت
که معلوم اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم ازین حیثیت که معلوم
اوست احتمال دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد
در همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر
از راه احساس که مستلزم وضع است و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و
قبول اشارهٔ حسی نشود بمراتب جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد
حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع دویم است که از راه علم باسباب و علل است
نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب نباشد مگر احساس
و تخیل و این کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است
اول کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور
نیست و مشهور چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر بآنکه
علم واجب تعالی بذوات مجردهٔ عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هر چه مسبوق نباشد
بعدم زمانی بحضور ذوات این معلوماتست بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب
تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هر چه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه

این موجودانست در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بدوا تنها
نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز و برین
تقول لازم اید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است
که نیست مگر عین ذات و جوابش انست که علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است
و تجدد لازم نیاید مگر در اضافهٔ صفت نه در نفس صفت چه نفس صفت بودن ذات است
بحیثیتی که هرگاه شئ موجود شود منکشف باشد برو و این معنی است که عین ذاتست اما
منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافهٔ عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه
لامحاله جایز باشد و تحقیق انست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد و صفت
حقیقه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمان نسبت
قیاس بواجب تعالی و حال انکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات
و ازمان مساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و اخیار مساویست پس حق در تحقیق علم
واجب بحوادث انست که گوئیم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت
اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف
و تفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص نظرف زمان است
چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس هرچه موجود باشد
در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلا و ابدا و عدم ان موجود خواه
عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر بنسبت بموجود دیگر که مانند او
باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف باشد
بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیقی است منقول از حکمای سلف و جناب خواجه
در شرح رساله تقریران باتم وجوه کرده و سایر علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب

ورسایل

94

در رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز بانیطریق روا نیست
و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان فطرت حکمی را
گنجایش تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت حضور مادیات است باوجود مادیت و مخلوط
بودن بغواشی مادیه و متخصص بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد مقدس
مبرّی از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده اینمعنی را یا بنا بر استبعاد
حضور مادی نزد مجرد و یا بنا بر انکه علم چنانچه مشهور است حضور مجردیست نزد مجرد
قایم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند
بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکان و وضع بوده باشد مگر وقتی که
هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته
شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال انکه مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی
بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر
لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع و حرکات و اجزا زمان مترتب اند و مجتمع
در وجود نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای
براهین ابطال تسلسل در و توان کرد و تناهی لازم اید و حال انکه غیر متناهیست اما
در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت و نار و جوابش
انست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادات است
و اعداد شواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیت قیاس با و مرتفع است
اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نشواند بود پس حوادث
غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمع اند مترتب نیستند
پس تناهی لازم نیاید و باید دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات

کالند عین ذات واجبست و علم نیز از جملهٔ صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست
لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیت است و آن بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه
معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر اینه منکشف باشد برو و اینمعنی در واجب
متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبهٔ
ذات نیز عالم است باینمعنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنع است و عدم تحقق
معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافهٔ عالمیت
که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع
تحقق طرفین است لامحاله مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هرچند مبصری
نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافهٔ ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر
موقوفست بر حضور مُبصَر و علمی که مقسّم علم حصولی و علم حضوریست باینمعنی مذکور
نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافیهٔ
متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافهٔ مذکوره نیز
اطلاق کنند پس آنچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شئ باشد آن متعلق را
یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شئ باشد علم حصولی خوانند و شاید
بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت علم شئ بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی
اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این
اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را
گویند که از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای
معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی
حیوان ناطق گویند و بمجموع صورت حیوان و صورت ناطق علم تفصیلی نامند و گاه

نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجبست باسوای خود
علم اجمالی باسوا گویند و علم باسوی را علم تفصیلی و بهر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد
نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشئ عین حقیقت شئ باشد و یا صورت مطابق حقیقت
شئ و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی
حضوری و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصلست
اما علم اجمالی بسبب انکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات
واجبست و اما علم حضوری بسبب انکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد
واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب انکه واجب تعالی فاعل باختیار است
و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر
بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور
علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار انست که فعل او اختیاری باشد
نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری اعنی بحضور نفس صور نزد
واجب تعالی و ان صور اگرچه معلومه صادر باشد لیکن سابقیت علم بران صورت
لازم نیست **فصل ششم** از باب دویم از مقاله دویم در تقیه صفات حقیقیه
واجب تعالی و یکی از انها حیات است و حیوة صفتی است که مصحح اتصاف شئ باشد
بعلم و قدرت و شک نیست که ان صفت در واجب تعالی عین ذات اوست
و ان بودن ذات اوست بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و دیگر از ان
صفات سمع و بصر است و ان در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات
و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را
ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر انکه این احساسات مشعرند بملابست

وان در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند وشک نیست که
سمع وبصر عین ذات واجبست وان بودن ذات واجبست بحیثیتی که منکشف باشد
برو مسموعات وسایر محسوسات و دیگر تکلمست وان راجع شود بقدرت بر ایجاد
کلام وکلام نیست مگر الفاظ مسموعهٔ مفرده وان لا محاله حادثست اگرچه قدرت بر ایجاد او
قدیمست وعین ذات واشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی وکلام نفسی واول را
حادث دانند وثانی را صفتی قدیم قایم بذات واجب تعالی چون سایر صفات واین
معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند واین
درباره واجب تعالی روا نیست ویا عبارتست از علم بمدلولات ومعانی الفاظ وعبارات
واو نیست مگر عین صفت علم باب سیوم از مقوله دویم در افعال واجب الوجود
افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی وتکلیفی ومراد از تکوین معنی اعمست وان
ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را وگاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود
چنانکه بیاید وافعال تکلیفی عبارتست از اوامر ونواهی متعلق بافعال مکلفین وانچه
متعلقست بوی از ارسال رسل وانزال کتب ومجموع این امور در مقالهٔ سیوم که در
بیان فرمان خداشناسیست مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا
نیست مگر اوامر ونواهی الهی پس مقصود بذکر درین باب منحصر است در افعال
تکوینی ودر ان چند فصل است فصل اول در بیان معنی لفظ فعل وسایر الفاظی
که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف ویا اعمیت ویا اخصیت مانند
لفظ ایجاد وتکوین وصنع وخلق وجعل وابداع واختراع سابقا معلوم شد حاجت
ممکن در ترجیح وجود بعلتی وثابت شد وجوب استناد کافهٔ علل بعلتی واجب الوجود
پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه وخواه بی واسطه

ودر انجا

و دانسته شد که علیّت وجود بمعنی افادهٔ وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افادهٔ
وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است
ازینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکوّن و موجد جمیع موجودات
واجب الوجود باشد و همهٔ موجودات معلول و موجّد و مکوّن وی خواه قدیم زمانی
باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافادهٔ
وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق
نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر ندانند و موجودات ممکنه را
علی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند
بافادهٔ وجود غیر مسبوق بماده و مدّه و انرا افضل انحای ایجاد دانند و در مقابل ایجاد مسبوق
بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمده را احداث و تکوین باینمعنی اخص باشد
از معنی اول پس عقول مجرّده مُبْدَع باشند و مادّیات مکوّن و حوادث یومیّه
محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و مانندان شعور
و اراده اعتبار کنند پس اطلاق انها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضائت
شمس نکنند و بسا که بنا بر انکه اراده را موجب فعل ندانند و قایل بمقتضای الشیٔ ما لم
یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیّت اقتضا بر سبیل
وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را
معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع
قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال مأخوذ از خارج و اما جعل که
دوگونه است مرکّب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شیٔ است بوجود مانند
صبّاغ که ثوب را ملوّن گرداند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شیٔ است

یا نفس وجود شئ علی اختلاف کما یأتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود

فصل دویم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان انکه صادر و مجعول بالحقیقه

از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف مهیت بوجود بدانکه هر

یک از احتمالات ثلثه قایل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش

انست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع

نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لا محاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت

باشد نه وجود بلکه چون ماهیت صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم

بودن در خارج را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور

خواهد بدیهیست لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازای

مفهوم مذکور است گوئیم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشا

انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت

ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظهٔ وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود

همین مهیت صادر شده باشد بسبب انکه منشأ انتزاع وجود اوست نزاع لفظی

خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعلست

که اخص است از مهیه مطلقه و ما انرا حقیقت نام کنیم و اخص از مهیه مطلقه دانیم و وی

انرا وجود نام کند و مباین مهیه مطلقه داند و حال انکه ظاهر است عدم مباینت

او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه

اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم اید که مهیت و وجود بلا جعل واقع باشند

و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود

بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد

97

واجب لازم اید باانکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند اگر گویید و تنوع ماهیت و وجود
بلاجعل لازم نیاید بلکه هرکدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد
مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هرکدام از مهیت
و وجود مجعول بتبعیت وی لازم اید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف
باشد پس نفس اتصاف ذاته باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل
و ما از مهیت نخواهیم مگر ذاتا چنین پس اتصاف مهیتی باشد از مهیات و لازم
اید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این مهیت نیز که اتصافست راجع
شود بمجعولیت اتصاف همین ماهیت بوجود خود لازم اید ترتب مهیات غیر متناهیه
در هر مهیتی از مهیات و نیز لازم اید که هرگاه فرض کنی وجود مهیتی را موجود آن مهیت
نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و درینمقام احتمال رابع هست که ظاهرا کسی بران نرفته
و آن احتمال جعل مرکب مهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان
آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان
این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا و کسی
ازین عبارت اخیره و امثال این در جائی که بیند توهم نکند قایل بودن شیخ را بجعل
مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قایلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ
و سایر محققین مصرح اند بجعل بسیط ماهیت و بانکه هرگاه چنین عبارت گفته شود
مراد جعل مهیت است و اشاره است بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد
ورای جعل ماهیت بلکه همین که مهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود
پس در موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که مهیت مجعول شود و صادر
گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او

در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج **فصل سیوم** از باب سیوم

از مقالهٔ دویم در بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه برانند که صدور معلول

از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبهٔ وجود معلول و تطوّر وی بطور معلوم

و ازینجا متفطن شده اند بوحدت وجود و باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری

در جمیع موجودات و مهیات ممکنات مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات

همگی مظاهر ان حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو

فرع اثنینیّت است ولا موجودُ الّا واحد و فهم اینمعنی بغایت مشکل است و مدعی انند

که بریاضات و مجاهدات که درمیانشان معهود است انکشاف اینمعنی ممکن شود

و ادراک ان بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و ان فانی شدن

سالکست از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات

و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بذکر قلبی

و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز منظور و ملحوظ نشود

فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم برین نهج بعمل اید نوری از انوار الهیه فایض

شود و لمعهٔ از بوارق ربانیه ساطع گردد که بان نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد

شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم

بامکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد

چه اینمعنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن اینمعانی بیان حقیقت

ان نبوده بلکه مقصود اعانتی بوده که سالک مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز

غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت زنهار که

بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه درمیان

تنبیه ۵

ان

این طبقه مبطلان بسیارند لیکن محققان نیز بسیارند وایمعنی فی نفسه حقست کو مدعی ان
برحق مباش بلکه حسن ظن باکابر توم رابر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن
بهره مند کردی و موجب دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی
کردد و بباید دانست که مراد ایشان ازان نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج
بلکه همان نور است که حقسبحانه او را در انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق
مذکور تصفیهٔ ان نور است و تجلیهٔ وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون
ان تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل اید بعد از انکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل که بان نور همه شنیدها
دیده شود و همه خبرها بعین رسد اللهم بلّغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا
المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافاتی میان انچه درینمقام مذکور شد و میان
انچه سابقا در مقدمهٔ کتاب مبین کشت نیابی و چنانکه اشاره بان شد کمان انست که
مراد ایشان از وحدت وجود رمزیست از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول
بعلیت و قیومیت علت مر معلول را مثلا اگر کسی کوید که حرارت ناریست تنزل کرده
و ثلث مائی است متطور بطور ثلیث شده و در حقیقت نار و حرارت از سنخ
واحدند ثلث و مائیت در جوهر متحد هر اینه معلوم است که مراد قایل این قول حیثیت
و جمعی از تمشیت کنندکان طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح
وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد برسه
کونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لاتعین باین اعتبار وی را مادهٔ عقلیه کویند و در خارج موجود
نشوانده بود دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سیوم لابشرط تعین و عدم تعین
و باین اعتبار وی را کلی طبیعی کویند که نزد محققین جزو شخصی است و موجود بعین وجود

73

شخص کذلک حقیقت وجود راکه منشأ انتزاع مفهوم وجود عام بدیهیست نظر بتعینات
مهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلقا
وان حقیقت واجب الوجود است نزد حکما دویم لابشرط تعینی از تعینات مهیات
و عدم ان وان حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط تعینی از تعینات
مهیات وباین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی
عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده با تعین ماهیت وچون ان حقیقت
لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد وچون تعین اعتبار
کرده شود عین حقیقت ممکنی پس موجودیت حقیقت ممکنی بهمین حقیقت وجود
باشد وتعین ممکنی که ماهیت عبارت از وست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت
وجود شده باشد واین توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است
چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین ومحتاج است
هر اینه بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است
ومستغنی است در وجود از عروض عوارض وتعینات وامثال ان پس چگونه معروض
تعین ممکنی تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه انست که ما اشاره بان کردیم
طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتالهین است وان چنانست که گویم شک
نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی که امریست اعتباری عقلی نتواند بود
چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شیء بودن
اوست بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشأ انتزاع وجود بنفس
خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود وسایر حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب
انتساب وارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجود

و حقایق موجودات امور اعتباریه
کلام صوفیه در آنست که حقیقت
موجودات واحد باشد

در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنابرین توجیه حقیقت
وجود واحد باشد مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتالهین
نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد ثابت
و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه چه موجود
آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست
که گویند واجب الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و
کمالات وجودش بالتمام در حد ذات خود بالفعل حاصل باشد و متکمل بهیچ امری که خارج
از و باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود
منحصر است در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش
بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در و حاصلست
بالفعل لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر
و جنس وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز
و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر
نیز فایض از و باشد کان که وجود و کمالات وجود از و بر آمده و بدیگران رسیده
و انحصار چنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات
وجودات جمیع ممکنات رشحی است و ترادشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام واجب الوجود
و تحقیق تفصیلی این طریقه آنست که فاعل هرگاه تام القدره و الفاعلیه باشد و غیر
محتاج بمعاون و آلت هرچه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بان گیرد هر اینه
لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی موجودات
من الازل الی الابد که هر اینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در ازل معلوم

و متصور واجب الوجود تعالی شانه بوده وارادهٔ کامله اش بتفاصیل اجزا وجزئیات
نظام خیر کلی و قته تعلق گرفته لهذا بر طبق ارادهٔ تامه اش در خارج ارتسام پذیرند
و نظر ادق اقتضای ان کند که بنسبت ظرف خارج و نفس الامر واجب الوجود چون
بنسبت ظرف ذهن باشد نظر بما و بنسبت ایجاد کردن واجب الوجود حقایق
و اعیان موجودات را در خارج چون بنسبت تصور کردن ما باشد مفهومات مخترعه را
در ذهن و فی الحقیقه ظرف خارج بمنزلهٔ ظرف ذهن باشد واجب الوجود را تعالی شانه
و ازینجاست سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بان منساق شده مفهوم مستعد این
تواند شد چه بنسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیه بنسبت مفهومات جنس
و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند بماهیت نوعیه بسیطه و مؤید اینست انچه از بعضی
از اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است نه عین
وجود هر یک از موجودات، قلم اینجا رسید و سر بشکست **فصل چهارم** از باب سیوم
از مقالهٔ دویم در بیان صادر اول و اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت
حکما گفته اند که از واحد حقیقی که هیچگونه کثرت درو نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند
شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحدی چه لابد است علت را نظر بمعلول معین
از خصوصیتی که مرجح وجودی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور
و ان خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات و الا
تحقق کثرت لازم اید بلکه باید عین ذات باشد و ان خصوصیت عین ذات نظر بدو
معلول نتواند بود و الا لازم اید که اثنینیت در معلول نبوده باشد و یا خصوصیت کثرت
باشد و این هر دو خلاف مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده
باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکن است و واقع

پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر شو اند شد بالذات جز معلول واحد و چون
ثابتست که واجب الوجود واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبهٔ اول صادر شود
از و باید که مهیت بسیط باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجود او یا تقوم
او بوجود معلولی دیگر و الّا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج
الیه علی المحتاج و اینچنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود و بس چه
عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجیست از
ماده و صورت و صورت محتاج است در تعین بماده و ماده محتاج است در قوام
بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی
فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات
عرضیه و انواع جوهریه صادر اول شو اند بود مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول
جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض
نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لا محاله هویت
مخصوصه ایست که از و گاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست
و لازم افتد او را لا محاله مهیت کلیه و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود امکان
و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوصه مجردیست
قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود
شش امر که دو از آن امور متقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت و این هر دو
بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال اوست قیاس بذات
خود و آن امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امور حال اوست قیاس
بعلت خود و آن وجوب بغیر است و تعقل او مر علت خود را و شک نیست که حالی

که ثابتست مر او را قیاس بعلت اشرفست از حالی که ثابتست قیاس بذات خود پس
صادر شود بوساطت این دو حال از مبدأ اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی دوم
فلک اول و شک نیست که عقل اشرفست از فلک پس مناسب اینست که اشرف
بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالی که واسطهٔ وجود فلکست
مشتمل بر دو جهتست یکی تعقل او دوم امکان و شک نیست که تعقل اشرفست از امکان
و فلک مرکبست از مادهٔ جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست و صورة اشرفست
از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون و این امور و احوال
که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که
جهات علیت و اقتضا بامثال این امور مختلف توانند شد پس واسطهٔ صدور معلولات
متعدده توانند شد و چون لوازم معلول اولند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم
صدور کثرت در مرتبهٔ واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض
جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین
قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث
و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل
سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع
و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل
عاشر و صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک مادهٔ کلیه عنصریات که قابلیست
مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات را از
بسایط و مرکبات و باید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت
جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را

جهت

چه موجبهٔ کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم اید که از عقول اول مرتبه بحسب کثرتها که در مرتبه
هرکدام متحقق شود معلولات کثیره از و صادر گردد و لازم اید که عدد عقول و افلاک
غیر متناهی باشند و سر عدم لزوم انست که عقول متفقة الحقیقه نیستند تا لازم اید که
مقتضای هریکی مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست که قول بوحدت صادر
اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع
شریعت مطهره نیست و منافات باراده و اختیار که باحد المتعینات محتاج است
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هرکس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این از
مسایل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنابر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه و تجویز
ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط منافات با توحید
افعال و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسط مفید وجود و موثر در ایجاد
نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول
و لهذا قاطبهٔ محققین و حکمای متالهین با قول بوجوب وسایط مصرح اند بانکه لا موثر
فی الوجود الا الله و انچه در احادیث طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره
بترتیب مذکور تواند بود و در بعضی روایات از سرور کاینات عقلی و در بعضی روحی
واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلم است و این روایات مختلفه
العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل
و روح یکی تواند بود و سابقا بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد امد که مرتبه وجود خاتم النبیین
صلی الله علیه و علی اله الطاهرین متصل است در سلسلهٔ عودی بمرتبه وجود عقل اول
در سلسلهٔ بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون
عقل اول واسطهٔ فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ما تحت خود هر اینه مناسب

واجب تعالی ندارد و بسبب انکه اراده جزافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار باحدهما

باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب
موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقش شوند بوساطت قلم عقل درین
کتاب هرگاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه استبعاد چه قلم
درخور دست کاتب سزاوار باشد و دست قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود
و محققین و القلم و ما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه جمع
ذوی العقول مؤید این تأویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل برینکه
مراد از قلم درینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقاتست آنست که
در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله عقلی و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم
و در بعضی دیگر امده که اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد خدای
تعالی باو بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته شد و گرم گردید و ازو کفی بهم رسید
و دخانی برخواست پس افرید از دخانش سموات را و از کفش زمین را پس
مجموع این اخبار دالست برینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقاتند شئ واحد
باشد و الا تناقض لازم اید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم
حکما نیست باینمعنی که قایل بامتناع زیاده برین باشند بلکه قول بعشره بنا برینست
که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان شد پس تواند بود که
عدد عقول طولیه بیش ازین باشد و باینمعنی که مابین عقلی که مبدأ فلک اول است
و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن
الضروره ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره
درشرح فرموده که این کلام دالست برینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول اول لا بسبیل
الی ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم ازینکه

مبدا افلاک اول

اول جواهر عقلیه باشد یا غیر ان لیکن اگر فلک اول ثوابت باشد چنانکه مذهب بعضی
از اقدمین است پس مصدرش عقل اول شواند بود بنا بر ینکه در عقل اول کثرت
جهات بمرتبه نمیرسد که اسناد جمیع ثوابت بان توان داد بلکه بنا برین مذهب مصدر فلک
اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت کند بر انکه عقل
دویم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله در مرتبه دویم و فا بکثرت ثوابت
تواند کرد و این معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دویم دو
معلول باشد تجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلول صادر شود در مرتبه سیوم
دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش
انست که هرگاه از واحد حقیقی مانند ا صادر شود معلولی مانند ب و این اول مراتب
معلولات باشد پس تواند بود که از ا صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب
تنها صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبه دویم دو معلول باشند باهم و اگر تجویز کنیم
که از ب بوساطت الف نیز معلولی صادر شود در مرتبه دویم سه معلول باهم باشند
پس اگر در مرتبه دویم همان دو معلول اعتبار کنیم و بس که ان ج و د باشد تواند بود
که از ا صادر شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج و د هر دو
باهم ثالثی و بتوسط ب ج رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط ب ج د سادسی
و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د تاسعی و از ج تنها عاشری و
از د تنها حادی عشری و از ج د باهم ثانی عشری و اینجمیع در مرتبه سیوم باشند و اگر تجویز
صدور از اسافل را بتوسط عالی اعتبار کنیم ترتیب را در متوسطات که فوق واحدند
هر اینه حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف ان خواهد شد و این وقتی است که
در هر کدام از معلولات سه گانه اعنی ب که در مرتبه اول و ج د که در مرتبه دویم واقعند

کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم واگر اعتبار کنیم و ترتیب
و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبهٔ سیوم که مرتبهٔ فلک
ثوابتست هر اینه از حد ضبط بیرون خواهد بود و پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق
بر مشائین که در مرتبهٔ عقل دویم کثرتی که وفا بکثرت صدور ثوابت کند متحقق نیست

فصل پنجم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در سبب اختلاف صور عناصر اربعه
و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکباتست شیخ ابو علی سینا نقل کرده
در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است واجبست
استداره و اختلاف اوضاع او بنسبت بجسمی ساکن در جوف فلک پس لامحاله محاکه
باجسم مذکور واقع شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار گردد و انچه از جسم مذکور
دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود بماند و مایل تبرّد و کثافت
شود تا انکه مستحیل گردد بارض و انچه ازین جسم مابین نار و ارض واقع شود انچه
دریلی نار است حار باشد لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و انچه دریلی ارض است
کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب
رطوبت باشند پس مایلی نار حار رطب بود و ان هوا باشد و مایلی ارض بارد رطب
و ان ما باشد و سبب کون عناصر همین باشد و بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم
صحت این کلام بنا بر انکه لازم اید که جسم مذکور اوّلا بدون صورت نوعیه موجود باشد
و بعد از ان بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیه کند و این محالست چه جسم مجرّد
صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزلهٔ جنس و صور نوعیه بمنزلهٔ فصل
و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق انست که چنانکه وجود مادهٔ عناصر از عقل
عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد برین ماده از عقل عاشر

بمعاونت افلاک با بمعنی که چهار فلک از جملهٔ افلاک ویا چهار جمله از مجموع افلاک
ویا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه عناصر بوده باشد
ووجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد
با حیاز وامکنهٔ مخصوصه چه بودن حارّ در حیزی که بی حرکت باشد که لا محاله مستحفظ
او تواند بود انسب است و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست اولی
ودر کتاب مبدأ ومعاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین فاسد است واجب است
که مبادی غریبه اش قابل تغیّر باشد وعقل تنها مبدأ ان نباشد واسطقسات
در ماده مشترکند ودر صور مختلف پس واجبست که اشتراک ماده تابع امری باشد
مشترک در فلکیات وان اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلافها
مشترکند در حرکت مستدیره واختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه
افلاک را چه هر فلکی را حرکتیست مختص بحسب خصوصیت جهة وسرعت وبطو که
ان خصوصیت مستند است بخصوص محرّکی وچون بقای ماده بدون صورتی
از صور ممکن نیست پس قوام مادهٔ تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد وچون مادّه
بالزمان مقدم است بر هر صورتی که بالفعل مقوّم اوست بنا بر حدوث صور عناصر
پس صورت نیز تنها مقوّم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین باشد
یعنی از طبیعت مشترکهٔ فلکیه واز طبیعت مطلقهٔ صورهٔ مختلفه واما سبب امتزاجات
بر دو گونه است یکی اختلاف نسب عناصر بسماویات مانند محاذات شمس
با موضعی از ارض که مقتضی اضاءت انموضع است وبتوسط اضاءت مقتضی
سخونت وبتوسط سخونت مقتضی تخلخل یا اِصْعاد جسم متسخن که موجب خروج
از مکان طبیعی است وممزوج شدن با غیر خود وسبب دویم قوی وهیأت طبیعیه

که فایض‌اند از سماویات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک انها شوند مر مادهٔ

خود را و مادهٔ غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه

معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج گردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای

مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف

استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب

الصور فایض شود فصل ششم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان انکه علت

فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعّال

نیز گویند سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس

بنا بر کثرت افراد فیضان انها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است

در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور ش بترتیب که بعضی علت

بعضی باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم اید بسبب انکه مهیت در همه

افراد چون یکیست علیت در و مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف انکه

افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند

بود و بنا بر انکه نفوس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و همچنین

صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود و بنا بر انکه جهات و معانی حاصله

در معلول اول که سبب صدور کثرت از او توانند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند

مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم اید که نفوس ناطقه نیز

مختلف الحقایق باشند و اگر ان جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند

بود بسبب انکه کثرت و تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض

مادیه که در معلولات اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از

هیچ یک از عقولی که بعد از عقل اول‌اند نیز شواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه انها اگرچه
ماده متحقق شده بنابر مصدریت هریک از انها مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادهٔ
فلک قابل کون و فساد نیست بسبب کثرت نوع واحد شواند شد بخلاف عقل
عاشر که مصدر مادهٔ کائنات است پس نوع نفس ناطقه از و بهر جهت واحده که صادر شود
متکثر الافراد تواند شد بحسب موادّ مختلفة الاستعدادات که امزجهٔ متخالفه موجب ان
باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت
شد که تشخص هر نفس مستفاد است از مادهٔ مستعد شده باستعداد خاص که بدن
عبارت از وست و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس
ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ کائنات نیز باشد تا مهیا شود او را افاضهٔ نوعی متکثر
الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی علیحده وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت
شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد اما با قطع نظر از دلیل علیحده باین
دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر انها باشد
یا نه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدأ و معاد کرده بیانش
انست که هرگاه عقل مذکور مبدأ مادهٔ کائنات باشد باید که مرتبهٔ وجودش که بان
علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسر شود او را افاضهٔ
نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد مادهٔ کائنات که سبب تکثر اشخاص
نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب
امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که اخر افلاک است پس معلول
اول شواند بود بنابر انکه افلاک دیگر پیش از و موجود باشند و معلول فلک نیز شواند
بود بنابر انکه اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود

فلک دیگر باشد و نقل کلام دران عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبهٔ وجود فلک
اول باشد و فلک اول معلول عقلی باشد که معلول اول و اول عقول تواند بود پس
ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدأ نفس ناطقه
عقل عاشر است بجهات متکثره متخالفه که لا محاله حاصل شده بود در مرتبهٔ عاشره و با ختلاف
استعدادات مادهٔ قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف جهات
و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف
انواع کاینات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات
بسایر جهات پس ذو عنایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کاینات
نیز که باصطلاح اشراقیین ربّ النوع عبارت از انست عقل عاشر باشد که مربّی
و مفیض کمالات هر نوع است بجهتی از جهات که حاصل است مر او را از ترتب
معلولات مجرّده و مادیّه طولیه و عرضیه که متقدمند برو و حاجت باثبات عقول
مجرّدهٔ عرضیه دیگر در مرتبهٔ عاشره که ارباب انواع باشند نشود **فصل هفتم**
از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث
بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکان است چنانکه
مذهب جمهور حکما و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از
متکلمین است و مراد ازان علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم و سبب احتیاج
باین علت حق انست که طبیعت امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم
چنانکه دانسته شد و مراد از حادث درین مقام انست که وجودش مسبوق باشد بزمانی
که عدم سابقش متحقق در ان زمان باشد مانند حوادث یومیّه و مراد از قدیم انکه نه اینچنین
باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث

ما

ثابت شد که مبدأ جمیع انواع کاینات
متکثر الافراد نیز عقل عاشر است
مم

و قدمیت که در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باینمعنی حادث باین
معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادث اند باینمعنی نه باینمعنی و باینمعنی منقسم
شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باینمعنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس
جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلت مفید و مرجح
وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه
اعنی علتی که سبب باشد درینکه علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص
این جزو زمان دون جزو دیگر سابق بران و الّا ترجیح بلا مرجح لازم اید نظر بخصوص
وقت چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم امدی نظر بخصوص وجود
دون عدم و شک نیست که این حاجت دویم ممکن قدیم را لامحاله نباشد چه ممکن
قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است
و عادت علما جاری شده که علت مرجّحه اصل وجود را علت مُبقیه گویند بنا
بر انکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجّحه مخصوص وقت را علت محدثه
بنا بر انکه حاجت باو مختص بوقت حدوثست و بس و شک نیست علت محدثه
من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر
پیش از و موجود باشد لازم اید تخلف معلول از علت تامّه چه مفروض انست
که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیة حاصل باشد و باقی نمانده مگر امری که مخصّص وقت حدوث
باشد پس اگر مخصِّص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد
لامحاله تخلف لازم اید پس واجبست اختصاص وجود علت محدثه بوقت حدوث
معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم اید پس لابد است که علت
محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج

نباشد بعلتی وان امری تواند بود که حادث باشد بوجهی وثابت باشد بوجهی و ان
امر حرکتست چه حرکت از جهت ذات و ماهیّت ثابتست واز جهت نسبت بحدود
مسافت متجدد وحادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش
حادث نباشد تجدد ثکه مراد است درینمقام اگرچه حادث باشد تجدد ثکه مراد است
در مسئله حدوث وقدم عالم وان حرکت فلک هست پس علت وسبب حدوث
حوادث حرکت فلک باشد وسبب حرکت فلک تواند بود که حادث معلول واجب
الوجود قدیم واقع شود وجمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند وتخلف معلول از علت
تامّه لازم نیاید وباید دانست که حرکت فلک گاهی علت محدثه وموجب تخصیص
حدوث حادث بوقت معیّن تواند بود که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد
وی مر حدوث را بتدریج بسبب حرکات واوضاع سماویات تمام شود وچون
استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود ان حادث بران ماده یا موضوع
از مفید وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد وقابلیت علت قریبه تخصیص
وجود حادثست بوقت حدوث وحرکات واوضاع علت بعیدهٔ ان پس
همچنانکه وجود حادث مسبوق است بوجود حرکات واوضاع مسبوق هست بوجود
ماده یا موضوع نیز واینست معنی قول حکما که هر حادث مسبوق هست بماده ومدّه
چه مراد از مدّة زمان است که مقدار حرکت فلک هست ومراد از ماده اعم است
از ماده بمعنی هیولی واز موضوع فصل هشتم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان
انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انحاء فاعلیت بدانکه کافهٔ علما
ومحققین متکلمین در انکه علم واراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذاتست
نزاید بر ذات وبعد از اتفاق در انکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی

بعد از انکه متفقند در انکه فاعلیت خدای تعالی بعلم واراده است نه بالطبع وبعد از آنانکی حکما ام

یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا
مختلف شده اند که ایا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور
مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما بر انند که با وجود اشتمال
افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر منزه است از قصد بسوی
ان چه صدور و قصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اصلی باشد پس فاعل بان کاسب
اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون ان فاقد ان کمال باشد و هیچ علت حقیقیه
از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال معلول
هر اینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده
صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند
تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب که
بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة و الحیوة و مانند نجار
که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله فاعل
بالاراده باراده حیوانی فاعل حقیقی مفعولات خود نباشند بلکه فاعلیت این فواعل
بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد ازین فواعل متصور شود نه از فاعل
حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل
بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس
فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال
الهی کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید و واجب نیز ندانند اشتمال افعال
الهی را بر جهات حسن و مصالح بنا بر انکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان
لازم اید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات

اغراض کنند وفعل الهی را معلل بغرض دانند واغراض را بغیر راجع دارند ومنع
کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد وتحقیق مقتضی
انست که مذهب ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر
مصالح وحکم دانند ونزاع درینکه مصالح وحکمی که عین اغراضیست که معتزله بان قایلند
مقصود است یا مرضی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نداده اند
بانچه حکما مخصوص بان دارند وحکما بنا بر تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا ویابت
این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله وبانکه اراده
مطلقا موجب فعل است وفعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که
افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد ونزاع معنوی
متحقق نشود **فصل نهم** از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان عنایت وتدبیر الهی
وبیان انکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته اند که چون ثابت
شده که افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود وواجب الوجود وعلل عالیه فعل را بقصد
غایتی وغرضی که مترتب شود بر فعل نتوانند کرد وایصال نفع بسافل منظور عالی
نتواند بود وحال انکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام واتقان وجهات
نفع وخیر بحدی که ناظر دران وواقف بران شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه
واقعه نیست مگر برای ترتب اثار نفع وجهات خیر که مترتب اند ان اثار وجهات
بران موجودات واشتمال موجودات برین اثار غریبه وتدابیر عجیبه بمجرد اتفاق
بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق
عنایت بوده باشد بیانش انست که واجب الوجود خیر محض است بنابر انکه
خیر فعلیت وتمامیت وجود وکمالات وجود است ولهذا گفته اند الخیر هو ما یتشوقه

کل شیٔ وتیم به وجوده وظاهر است که هر چیزی مشتاق وخواهان تمامیت و
وفعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت وکمالیت وجود است
ودر مقابلش شر نیست مگر نقص وجود ونقصان کمال وجود پس شر راجع شود
بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات وکمال وی باشد و واجب
الوجود عین وجود تام بالفعل کاملست هم بحسب ذات وهم بحسب کمالات
ذات بحیثیتی که امکانی وبالقوه وعدمی بوجهی از وجوه درو متحقق نیست پس واجب
الوجود خیر محض باشد وهیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود وهر
خیر محض باشد صادر تواند شد ازو مگر خیر محض بسبب انکه جهت صدور شر که
عدم است درو متحقق نیست تا بان جهت شر ازو صادر تواند شد بلکه موجود تا
مشوب بشریت وعدم نباشد صدور شر ازو ممکن نباشد وظاهر است که سبب
نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود اگرچه
از موجودات سبب وواسطهٔ وجود بعضی دیگرند اما مجموع من حیث المجموع
نیست مگر واجب الوجود پس نظام کل خیر محض باشد وچون خیر محض باشد لا
مشتمل باشد بر خیرات ومنافع مذکوره ومصالح وحکمتهای متحققه بر وجهی که
ممکن نیست چه امکان نظامی اتم ازین نظام واقع باطلست بنابر انکه لازم
این نظام موجود ناتمام باشد وچون ناتمام باشد لامحاله شر باشد وچون شر باشد
صدورش از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام
کل را بنابر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است وبا وجود
محض بودن فوق التمام است ومعنی فوق التمام چنانکه گذشت انست که
وجودی وکمالی وجودی ازو مترشح وفایض گردد وهمچنین اشتمال نظام کل

بر منافع و مصالح مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه

خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود بانکه

ذات او خیر محض و مبدأ فیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیراتست پس لامحاله اراده

ذاته او متعلق باشد بفیضان و چون ارادهٔ ذاته قصد نمیتواند بود بنابر لزوم استکمال

چنانکه دانسته شد پس ارادهٔ مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود

فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بسافل تواند

شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته که اگر

کسی اینمعنی را یعنی تعلق ارادهٔ واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت

قصد نام کند مضایقه دران نیست و این کلام شیخ مؤید تحقیقیست که مذکور شد بالجمله

معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدأ فیضان نظام

خیر باشد **فصل دهم** از باب سیوم از مقالهٔ دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است

نظام کل بران شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علمی است

که هیچگونه نقصی درو نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست در خارج پس

نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیریتی برای کل

بهتر از وجهی که واقع است کل بران و هر موجودی از موجودات واقع است برانچه

سزاوار است مراورا اگر از فاعلست بر نحوی از انحا فاعلیت که در خور است مر

اورا و اگر منفعل است بر نوعی از انفعال که سزاوار است مراورا و اگر مکانیست در

مکانی که لایق باوست و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است

مقسوم است درمیان ضدین علی السویه پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان

اوست تلبس بان دیگر بالقوه و انچه بالقوه است مستحق انست که بفعل اید در وقتی

۱۵۷

وبجهت هرکدام اماده است اسباب وشرایط درخوران وهرموجودی راکه عارض
شود زوال ازکمال خود بسبب قاسری هراینه دروقوتیست که برگرداند او بکمال
او بعد اززوال قاسر واسطقسات راقبول قسر ازان داشت تاهیهای حصول
مزاج باشند وبسبب حصول مزاج امادۀ صورت مرکبّات شوند وممکن شود بقای
کاینات بحسب نوع چه هرچه راممکن بوده بقای بالشخص سبب مستبقی باو عطا کرده
وهرچه راممکن نبوده بقای شخصی بلکه لایق او بقای نوعی بوده وبس تعاقب افراد را
سبب بقای نوعی ساخته ووفاکرده بنصیب وقسط وجود هرموجودی وترتیب
داده اسطقسات رابمراتب لایق هرکدام پس مکان عنصر نار مجاور فلک کرده
که اگر درموضوع دیگر بودی ومجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هراینه
بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی ولامحاله موجب تضاعف
حرارت شده غالب برسایر عناصر گشتی ومؤدّی بفساد کاینات گردیدی وچون
درترکیب کاینات غلبۀ جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای او زمان معتدبه
ممکن شود وانحلالش سریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید وواجبست که مکان
مرکب مکان جزو غالب باشد وعنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب
شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد وغلبۀ سخونت
موجب فساد امزجه وانحلال مرکبّات نشود وچون دریا نیز مکان کثیری از
مرکباتست ودرصورت مبرّده نیز مشارکست با ارض واجب شد که مکان
اب دربر ارض باشد وچون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور
بود واجب شد که مکانش دربر ارض وما واقع شود ومجاور بعضی از ارض که
مکان مرکباتست که بقای انها در اب ممکن نیست باشد وبهمین سبب واجب شد

که بعضی از ارض منکشف شود از اب و نیز هوا مشارکست با اب در کیفیتی و با نار

در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهت حصول

مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیر اتش بوساطت شعاع است سیّما

تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و اسمان حایلند شفاف

باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در انها و واجب شد که جرم ارض ملوّن باشد بلون

غبرت تا اشعه بر و ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مانند کواکب مضیٔ نگردانید

تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائت مخصوص شد بکواکب

و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از ان و کوکب را ساکن نگردانید

تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک گردانید

تا اثر انها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت

و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید که اگر بطی بودی مودی بفساد شدی قریب

بفسادی که از سکون لازم اید و اگر حرکتش منحصر درهمین حرکت سریع طولی بودی هر اینه

ملازم دایرهٔ واحده بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی ان دایره است مفرط

گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه هر کواکب را حرکات

خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم توانند کرد و اثر تابش عام تواند شد و

شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه مختلفه متحقق نشدی پس منطقه

حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید امد

پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه که معظم معموره است

و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان مایل

بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه

109

حیوانات و نباتات کند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اجواف

زمین باز نوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و آب

برداشتن زمین گردد و چون تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب

بتاثیر شمس است حر قمر در حالت تبدر مخالف شمس گردانیده شد پس هرگاه

شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نشود و

چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد

و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن گذر بر سمت راس معموره است لهذا

اوجش را شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع نشود و

موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس معموره

بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شد تا بعد مسافت و بعد میل

مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد

در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر رجعت

و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه بعد از

ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد شان متفطن حکمتهای

عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفاء یجب ان یعلم ان وجود کل واحد من الافلاک

والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع والمجاورة والصغر والکبر هو

علی ما ینبغی فی نظام الکل و لا یجوز غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک جمیع

ذلک و انما تدرک من غایات ذلک و منافعه امورا یسیرةً و این کلام در کلیات

اجرام بسیط بود و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضاء و قوای حیوان و نبات مؤلفات

ساخته اند و مجلدات پرداخته و با این همه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک

نشر نشده و نتواند شد **فصل یازدهم** از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان قضا
و قدر سابقاً اشاره شد بآن که با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات
موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود دلیل برین مطلب آنست که ممکن با هو ممکن
علت تامهٔ وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر
نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوفست بر ممتنع
بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول ممتنع
نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع
عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت عدم معلول ممتنع است
لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست مگر وجود علت
لیکن معلول را عدمی دیگر محتمل است که سبب امتناعش وجود علت نتواند بود
و آن عدم معلولست با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو باهم
معدوم باشند و علت چون ممکن است سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه
علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود و هرچه سبب امتناع
عدم معلول مطلقاً نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ
معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود
باشد و هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشند در رسیدن
فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود
علت وجود جمیع موجوداتست و وجودات باسرها فایض از وجود او پس کانّ
که وجود واجب مشتمل بر جمیع موجوداتست و او لا محاله عالم است بذات خود
بعلمی که عین ذات اوست پس عالم است در مرتبهٔ ذات بجمیع موجودات بعلمی که

پس سبب امتناع جمیع انحاء عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود
صح

عین علم بذات اوست و این علم است که تعبیر از و بعلم اجمالی کنند و این علم سبب
علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی یا مرتسم
در ذات واجب تعالی بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول
اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم
حضوری علی ما مرّ جمیع ذلک و چون معلول اول واسطهٔ فیضان وجود جمیع
موجوداتیست که بعد از وست پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجودات
که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب
وجود و چون در علم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین
ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق
کرده شوند مراد از قضا معلول اولست که مشتمل است اجمالاً بر جمیع وجودات
ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل
و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق
بحسب وجود چه ظاهر انست که قضا و قدر اعتباری باشد مر اشیا را باعتبار
تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر باعتبار ظهور و انکشاف اشیا
و لهذا شارح محقق و شارح مشکک هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح
اشارات بانچه مطابق اطلاق ثانیست قال الامام و اما لفظا القضاء و القدر فنعنی
بالقضا معلول الاول لان القضاء هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل
و المعلول الاول کذلک و اما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولاً و عرضا
لانها بالنسبة الی المعلول الاول یجری مجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال المحقق فاعلم
ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل

الابداع والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا
بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قایل وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم وچون اینجا دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه وجزئیه واقع اند بقضا
وقدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم وجزم واما در افعال عباد بر سبیل تعلیق بر اراده
ایشان ومراد قضا وقدر در افعال عباد است آنچه امیر المؤمنین علیه السلم در حدیث
اصبغ ابن نباته فرموده ومضمون آن حدیث انست که بعد از انصراف از حرب صفین
شیخی که در ان سفر همراه بود از حضرت سوال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن ما بشام
که بقضا وقدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید وهیچ پستی
فرود نیامدید مگر بقضا وقدر خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب
نبود ومرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود بتحقیق که عظیم گردانیده است اجر شما در سیر
ومنقلب شما که باراده خود رفتید واطاعت امام خود کردید ودرین رفتن مجبور
نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم وحال آنکه قضا وقدر ما را برد حضرت فرمود که
مگر قضای حتم وقدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر اینه باطل
شدی وعد ووعید وثواب وعقاب وامر ونهی از خدای تعالی این اعتقاد اخوان
عبده اوثان وجنود شیطانست بلکه امر خدای تعالی تخییر است ونهی خدای تعالی تحذیر
نه مغلوب عاصیست ونه مکره مطیع وارسال رسل وانزال کتب از روی هزل
وبازی ننمود وخلق سموات وارض بباطل نکرد وذلک ظن الذین کفروا فویل
للذین کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور شد وگفت ؎ انت الامام الذی
نرجو بطاعته ؎ یوم النشور من الرحمن رضوانا ؎ اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا ؎
جزاک ربک عنا فیه احسانا ؎ یعنی توئی آن امامی که از طاعت او امید از خداوند

داریم رضوان ** ز تو مشکل دین ما گشت واضح ** جزای تو احسان دهد رب احسان

در روایت دیگر امده که شیخ گفت که قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود

که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و وجهش

انست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعتست و از اسباب بالعرض

معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله **فصل دوازدهم** از باب

سیوم از مقاله دویم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی چون ثابت شد

که جمیع موجودات واقع اند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور بسیست

که واقع است در عالم پس لابد است از بیان اینکه صدور شرور از خیر محض چگونه

ممکن تواند شد و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بد انکه شر اطلاق کرده نشود

مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجود

ازینجهت که مودی است بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت مفرطه

و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت

او مر عدم وجودی و کمالی را و یا باعتبار مانعیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور

وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود و چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود

بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن

و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا ازینجهت که امریست

صادر از قوت غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر ان قوتین و شریتش

نیست مگر ازینجهت که امریست مودی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل

و خلل در سیاسات مدنیه و همچنین بخل ازینجهه که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است

و ازینجهت که منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک

خیر است واز ینجهة تادیه بفسادی یا عدمی شر واز ینجمله که کفتیم معلوم شد که شر بر دو کونه است
شر بالذات وبالحقیقه ان نیست مکر عدم وشر بالعرض وبالاضافه وان نیست مکر اسباب
عدم پس هیچ موجودی شر مطلق شواند بود بلکه اکر باشد بوجهی شر باشد وبوجهی خیر وبان
وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد واشیا بحسب
اقتسام خیر وشر بر پنج قسم باشند یکی انکه اصلا خیریت درو نباشد دویم اصلا شرارت
درو نباشد سیوم خیر وشر هر دو درو مساوی باشند چهارم انکه خیر غالب باشد بر شر
پنجم انکه شر غالب باشد بر خیر قسم سیوم وپنجم واقع شواند بود چه هر موجودی که مشتمل
باشد بر جهات خیر وشر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام کل پس شر در واقع در عالم
نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات شواند بود بلکه مخصوص کاینات است
ودر کاینات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد
چه در انواع کاینات افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند وبر تقدیر عدم ندرت
در افراد نادر است در اوقات مانند طوفانات وعفونات اهویه وبائیه که موجب
هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات
در بعضی افراد بعضی از انواع کاینات نظر بکل کاینات نسبتی است بسیار قلیل
وقیاس کل کاینات بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسیست بغایت حقیر پس
نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هرگاه وجود عالم کاینات
از لوازم نظام کل باشد وشرور قلیله واقعه در عالم کاینات از لوازم وجود کاینات
هر اینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کاینات باشد وترک کاینات مستلزم ترک نظام
کل که خیر محض است وترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل
لامحاله شر کثیر باشد واز حکیم صادر شواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در

قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار
کردیم پس وارد نیاید اکثریت شر نظر بنفوس هالکین بحسب شقاوت اخروی از
خیریت نظر بنفوس ناجین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزویست از شر در
قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم** از باب سیوم از مقاله دویم در افعال عباد
بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهبست اول جبر و آن مذهب اشعریست و او
فعل بنده را مخلوق خدا داند بی وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب
اوست در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل
واسطه نباشد حتی احتراق نار و تبرید آب را فعل بی‌واسطه خدا داند و گوید عادة الله
جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی
در احراق باشد و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت اراده
و عدم مقارنت اراده کند بی مدخلیتی و اینمعنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کند
و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده داند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب
بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نشود بوجه قطع نظر از ترتب
مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکمست بترتب فعل ما وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما
و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت
و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در
معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب
دویم تفویض و این مذهب اکثر معتزله است معتزله گوید فعل ما مفوضی بماست بی
مدخلیتی از غیر و این مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود
بغیر موجود تواند شد که اگر مبنی بر آن نباشد و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد

وناروماهو وامثال انهارا اسباب عادیه خوانند صح

پس واجب فعل باراده باشد و اراده چون حادثست حدوثش موقوف باشد بعلتی
که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد
و بطلان این مذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب سیوم مذهب محققین
علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق
خداست بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره
در شرح رسالهٔ علم امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که
که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان
دو مذهب اولست چه احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است
آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه
و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله
و کل سابق فی علم الله یعنی مگوئید که خدای تعالی بندگان را بخود شان گذاشت و فعل ایشان را
تفویض بایشان کرد که اگر چنین گوئید هر اینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده
خواهید بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را اجبار کرد بر فعل معاصی که
اگر چنین گوئید هر اینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق
خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه
علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از خدای تعالی
امر و نهی و وعد و وعید صادر شده و داعی بشد عزمیکانرا بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر
امور مذکوره صادر نمیشد داعی بهم نمیرسید اگرچه ممکن بود بهم رسیدنش و با وجود آن
ممکن است بهم نرسیدنش و لهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر
شدند بفعل خیر و اینست معنی توفیق چه توفیق مهیا کردن اسبابست بوجود امور مذکوره

اسباب ارادهٔ فعل خیر مهیا باشد و مرید از امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیکی و
ترک بدی با انکه تواند شد و این از سوء اختیار ایشانست و خدای تعالی ایشانرا جبر
نکند بر ارادهٔ نیکی بلکه ایشانرا بابدی ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد و ازانچه
گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست میان نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای
ان نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول ان کنند و سبب توفیق
ایشان گردد و بباید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر مذهب
نیز کرده اند و این توهم محقق است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالف
بدیهیه در استناد افعال ما باراده ما ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب
مختار صورتی ندارد دویم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این
مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفع است اما تقریر صورت ورودش انکه
چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب میان انکه فاعل وعد و وعید
خود فاعل بواسطه فعل نیز باشد و میان این فاعل بواسطهٔ فعل باشد و وجوب فعل
مستند باو شود بدون استناد باو واجب نشود و اما تقریر دفع انکه در صورت فاعلیت
بواسطه وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت
بواسطهٔ وعد و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود
وعد و وعید که از جملهٔ دواعی انبعاث ارادهٔ فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است
واجب باشد از حکیم تعالی تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقابست
واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار
اختیار را چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که فعل بان اختیاری شود نه اضطراری
پس فعل اختیاری انست که مبدأش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب

لازم اید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعلست نه باختیار لزومش ممنوع واگر
مراد وجوب فعلست بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از غیر
بنده بنده راچه گناه گوئیم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه
فعل قبیح است که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش را
در اتصاف فعل بقبح چه تاثیر گوئیم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها حاصل نشود
بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزو اخیر علت تامه
فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب ومقتضی ارادهٔ فعل قبیح باشد وجود
نفس فاعل هر اینه مستند است بغیر پس عقوبت بران قبیح بود گوئیم عقوبت نظر
ببنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا نیست چه شر هر گاه لازم خیر کثیر باشد ترکش
قبیح بود چنانکه دانسته شد وخیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم و وعید
از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی مردم سبب انزجار
از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی
از اختلاف استعداد امزجه که معدّ فیضان نفوس اند وبالاخره منتهی شود بقضای
الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است بجهة نظام خیر وشریتی که ازین اختلاف
لازم اید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل وبالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئلهٔ شر
دانسته شد **فصل چهاردهم** از باب سیوم از مقاله دویم در بیان سبب اجابت
دعوات وحدوث امور خوارق عادات وسر انتفاع از زیارت قبور مؤمنین
ومراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لابد است مر اورا از سببی حادث
واسباب حادثه درین عالم بر دو گونه است ارضی وسماوی وسبب ارضی بدو چیز
تمام شود قوت فاعلیه طبیعیه یا ارادیه وقوت منفعله طبیعیه یا نفسانیه وبسماوی

که

که مبدأ حدوث حادثه شود درین عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه
و ان بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکیلات الواقعه
منها مع القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و نسبتی از امور
ارضیه بیانش انست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات شد پس حاصلست مر ایشانرا
اطلاع بجمیع افراد و اشخاص کاینات خواه حاضره و خواه اتیه از راه ادراک اسباب
و علل که مستند بفلکیات و نیز هر اینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت درین
موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشانرا بضمایر
ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان
کنند و چون افلاک از سلسلهٔ مبادی و علل اند و تصورات علل مبدأ وجود معلولات
در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب
امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر اینه متصور
ایشان که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت
دعا گردد و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی
بود سبب رد دعا شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجودست
پس فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب
وسایط باشند و بس و از انچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات
اعنی امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای داعی و مانند انها
منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر انکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات
ما و دواعی ما هستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور
فلکیه [2] بمشارکت امور ارضیه باشد و همچنین است حال در صدقات و نذر

موجود شده و تصور را سبب دعا و تضرع
داعی گردیده لهذا وجود ان امر از
نفوس فلکیه هم

و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ
در شفا گفته از ینجاست که واجبست خوف مکافات بر شر و توقع مکافات
بر خیر فانّ فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشرّ و امیر المؤمنین صلوات الله
علیه میفرموده لا تبدینّ عن واضحة و قد عملتم الاعمال الفاضحة و لا من البیّنات و قد
علمت السیّآت یعنی خندهٔ دندان نما مکن و حال انکه کارهای رسوا کرده باشی و از
شبیخون بلا ایمن مباش و حال انکه از تو بدیها بوجود امده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر
انچه معتقد ند جمهور مرانرا و مقر و قایلند باو یعنی از معجزات و اجابت دعوات
و سایر خوارق عادات لا محاله حق است و هیچگونه استبعادی در و نیست و محکیس
از فلاسفه منکر و دافع او نیست و انّما یدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة جهلا منهم
بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی موسوم بر داثم ساخته ایم و بیان اسباب
و علل ان پرداخته فتامّل شرح هذا الامور من هناک و صَدّق بما یحکی من العقوبات
الالهیة النازلة علی مدنٍ فاسدةٍ و اشخاص ظالمةٍ و انظر انّ الحقّ کیف ینصر و گاه
باشد که نفس نبی یا ولی در قوت بمرتبه باشد که تاثیر در مادهٔ کاینات و تصرف در
طبایع موجودات بواسطهٔ نفوس فلکیه تواند کرد و بالجمله امور حادثه ازین سبب
چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده تادیهٔ انها بوجود مسببات
علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادت گویند پس اگر مقرون بدعوت
باشد یا اصالةً چنانکه در انبیا و یا نیابةً چنانکه در اوصیای انبیا معجزه خوانند و الا کرامت
نام نهند چنانکه از صلحای مؤمنین و گاه باشد قوت نفس در اشرار بمرتبهٔ رسیده که از
تصورش امور غریبه حادث شود و انرا کهانت گویند و اگر مقرون بدعوت باطله باشد
فرق او از معجزه ببطلان ما یدعوا الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات

اینجا نکند بدانکه باانکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیاتست بعلم حضوری چنانکه سابقا
تحقیق ان کردیم لیکن چون امور حدوث مذکوره محتاج تحریک ماده و تصرف در
طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا نه لهذا
محققین احداث امور مذکوره را بواسطه نسبت بجلال کبریائی ندهند و حدوث این
امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند و اینمعنی منافی قول بفاعل مختار
نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما بیان استشفاع از زیارت قبور
و اتیان مشاهد انست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است یکی از جهة صورت
شخصیه بدن معین مخصوص و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده
محفوظة التشخص فی ضمن ایة صورة کانت بدنیّةً او ترابیّةً او غیر ذلک و این علاقه بموت
باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده
بدنیّه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن
و صالح باشد و بالجمله کمالی و طهارتی علمی و عملی کسب کرده بود هر اینه مورد اشراقات
انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هرگاه توجه تمام بمرقد مزور حاضر
شود در این حضور مرقد و صحبت او داند لامحاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در
نفس زایر افتد و بقدر استعداد لامحاله منتفع شود و از مسلمیّت اینمعنی است که جمیع
عقلا در همه ازمنه این عادت را مراعات میکرده اند و اتیان مشاهد مزارات
می نموده و در ان انکه صلوه و صیام و صدقه بجای می اورده و اثار عجیبه و منافع عظیمه
می یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو بعد از فوت وی
هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او امده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از
روحانیت ان حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید

و امثال این حکایت نسبت بقبور اکابر و زهاد و علمای دین بسیار اتفاق می افتد و
این دلیلی است روشن بر تجرد نفوس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم
و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعّال شود و مانند او تصرف درین عالم تواند کرد
و چون نفس زایر بوسیلهٔ زیارت مستمد از ان نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی
یا دفع شرّی و اذیتی لابد است که بقدر استمداد مددی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد

فصل یازدهم از باب سیوم از مقالهٔ دویم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین

مذهب متکلمین انست که ملایکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که هیات
عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برایند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاه نشوند
و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته
قال المتکلمون انهای الملائکه و الجن و الشیاطین اجسام لطیفه قادرة علی التشکل باشکال
مختلفه و خواجه نصیر طوسی قدّس سرّه در نقد محصل اورده که معتزله بر انند که ملایکه و جن و
شیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه همه حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان
نیست مگر بعوارض و افعال پس انانکه از ان حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات
ملایکه باشند و انانکه صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و انانکه گاه مرتکب خیر و شر باشند
جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملایکه و تارة فی الجن و علامهٔ تفتازانی در شرح مقاصد
گفته که قایلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر انند که جن جواهر مجرده اند که ایشان را هست
تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی انکه متعلق باشند باجسام مانند تعلقی که نفوس ناطقه
انسانیه راست با ابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان
از حیثیت مستولی شدن بر قوت عاقله و باز داشتن از توجه بجناب قدس و اکتساب
کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر انند

که النفوس

۱۱۶

که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیّره و باعث بر خیرات باشند جن
عبارت از انست و اگر شریره و باعث بر شرور باشند شیاطین عبارت از ان
و با لجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست و قران مجید
ناطق بان و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهدهٔ جن منقول شده پس نفی
کردن وجود جن و انکار ان و استبعاد دران معقول شو اند بود اگرچه اثبات ان
نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و پوشیده نماند که مغایرت میان
دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است نه قول به جن و شیخ ابو علی در رساله
حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق مشفّ الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفه
ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه و سید الحکمای و المتکلمین قدس سرّه در کتاب قبسات
گفته فالحق ما ذهب الیه حکمائ الاسلام ان الجن لیست اجساما و لا جسمانیه بل هی
موجودات مجرّده مخالفة بالماهیّة للنفوس البشریة متعلقه باجساد ناریه و هوائیه قادره
علی التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام الشیخ و مراده یعنی مراد شیخ ازینکه لیس هذا رسمه
بل معنی اسمه اشاره است بانکه حقیقت جن غیر انست که تعریف دال بر انست و نیز
در قبسات گفته حق انست که علمای الهیین و علمای اهل اسلام بر انند که ملایکه طبقات
مختلف است روحانی و جسمانی علوی و سفلی سماوی و ارضی و بالاترین طبقات
ملائکه کروبیانند که طعامشان تسبیح و شراب‌شان تقدیس است و از جملهٔ ایشان است
بروح القدس که جبرئیل است و بعد ازان طبقهٔ نفوس مجرّدهٔ افلاکست و بعد ازان
نفوس منطبعه افلاکست که بجای خیالست در انسان و بعد ازان قوای مدرکه
و محرّکهٔ انسانی و بعد ازان صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجرّده ارباب انواع است و هر
جرم فلکی بلکه هر درجهٔ از افلاک را و هر طبیعت عنصریه را ملکی است موکل برو و فی القران

حیوانی و
صح

الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو وفی الحدیث اطّت السماء وحق لها ان تاطّ ما فیها
موضع قدم الا وفیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد اسمان از ثقل حمل وسزاوار است
که ناله کند بسبب انکه نیست در اسمان موضع قدمی مگر انکه در وملکی ساجد است یا راکع
وشیخ در رسالهٔ حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة ونطق عقلی غیر ثابت هو واسطة
بین الباری عز وجل والاجسام الارضیه منه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی پوشیده نماند
که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر انکه مراد
از نفسانی نفوس مجردهٔ فلکیه باشد ومراد از جسمانی نفوس منطبعهٔ فلکیه وچون نفس منطبعه
بمنزلهٔ قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق
عقلی باشد ودر الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبهٔ
دویم انقص از مرتبهٔ سابق است پس اعلی طبقات موجودات امکانی ملائکهٔ روحانیه است
که حکما انرا عقول خوانند وبعد از ان مرتبهٔ ملایکه ایست که حکما انرا نفوس مجردهٔ فلکیه گویند
واین نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند درین عالم چه حدوث حوادث در عالم
کاینات بواسطهٔ تاثیر ایشان باشد وپوشیده نماند که مراد از ملایکهٔ عمله تواند بود که اعم
باشد از نفوس مجرده ومنطبعه ومطلق ملایکه بر سه گونه باشند وموافق باشد با انچه در رساله
حدود گفته بتوجیهی که کرده شد **مقالهٔ سیوم** در فرمان خداشناسی وان حاصل شود از معرفت
فرمان که تکلیف عبارت از انست ومعرفت اورندهٔ فرمان که رسول عبارت از انست
وحافظ فرمان که امام عبارت از انست وجزای فرمان که معاد بجهة انست پس این مقاله
مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول** در تکلیف ودران چند فصل است **فصل اول**
در بیان حسن وقبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن وقبح مانند عدل و
احسان وظلم وعدوان وشک نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل ان مستحق

مائت خ

۱۱۷

مدح و تحسین کرده و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد از ثواب
گویند و همچنین معنی ظلم قبیح مثلا انست که مرتکب ان مستحق مذمت و ملامت شود
و سزاوار جزای بد کرده و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر گردد انرا عقاب خوانند
و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان
و در ازمنه سابقه که استعمال لفظ حسن و قبیح در محاورات و در مؤلفات خواه
در علوم شرعیه و خواه در غیر ان بغیر از معنئی که گفته شد برای حسن و قبیح اراده نکنند
و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع
اطلاق میکنند و از ان چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی
چیست و بغیر از اینکه در معنی حسن و قبیح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه
هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند دیابد حسن عدل و قبیح ظلم را با لمعنی
المذکور خواه ان عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و با لجمله اهل شرایع
و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب
شرایع و ملل امیخته نشده صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل
و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافهٔ طوایف انام خواه امم متشرعه
و ارباب ملل و خواه قایلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و با لجمله
طبقات کفر بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبیح ظلم بهمین معنئی که تقریر کرده شد
و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بفعل متعارف باشد و معنی
عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند
یا قبیح نداند و اینست معنی عقلی بودن حسن و قبیح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور
حکماست و جمهور اشاعره بر انند که شرعیست نه عقلی باینمعنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل

بعقل

حکم نمیکرد بحسن وقبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شئ حسن یا قبیح نمیبود وحسن عدل مثلا
وقبح ظلم بمجرد کفتهٔ شارع ثابت شود واکر شرع نمیکفت عدل حسن وظلم قبیح نمیبود بلکه
توانست بود که شارع عدل را قبیح وظلم را حسن کفتی وقضیهٔ حسن وقبح ظلم وعدل
منعکس شدی وچون سخافت اینمذهب اظهر از انست که پوشیده تواند بود لهذا ابطال آن را
مستغنی از بیان دانسته اعراض از ان معنی نمودن اولی مینماید غایتش یکی از محققان این
طایفه را سخنی است اصحابش بکمان انکه رفع شناعت از ایشان میتوان کرد بان مبنا زنند
وانچنان است که حسن وقبح بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال ونقص ان در صفات
باشد نه در افعال دویم بمعنی موافقت غرض وعدم ان وان در افعال یافت شود
وعقلیست لیکن محل نزاع نیست سیوم حسن وقبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب
اخروی یا عقاب اخروی واین محل نزاعست وعقلی شو اند بود چه عقل نداند که بکدام
فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی توان شد وجوابش انست که معنی دویم
اعنی موافقت غرض در عدل مثلا جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن در انست
که کفته شد اعنی استحقاق مدح وجزا ومعنی سیوم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز یکی
از افراد همین معنی است چه استحقاق جزا اعم است ازینکه از جانب خالق باشد
یا از جانب خلق وباید دانست که مراد از عقلی بودن آن انست که عقل مستقل باشد در
معرفت حسن وقبح در جمیع افعال بلکه مراد انست که افعال مشتمل است بر جهة حسن وجهت
قبح که عقل را رسد معرفت الجهات یا باستقلال مانند امثلهٔ مذکوره ویا باعانت شرع
مانند عبادات تعبدیّه چه عقل بعد از ورود شرع بانها داند که اکر در انها جهات حسن
نمیبود هر اینه تکلیف بان از حکیم قبیح میبود وبدانکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن وقبح
اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقهٔ محقه چنانکه در هر باب اشاره

بان خواهد شد انشاء الله العزیز **فصل دویم** از باب اول از مقالهٔ سیوم در
بیان تکلیف الهی که عبارت از فرمانست و انرا تکلیف حکم نیز گویند خطابیست الهی
متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن و القبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل
تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است بفعل یا بترک و تخییر تسویه است
میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله انفعل حسن باشد چه طلب
قبیح قبیحست از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن
قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک
باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل
باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و ان نیز از قسم حسن است چه مراد از
حسن انست که فاعلش [تارکش] مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود
و خواه نه و مراد از قبیح انست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود و خواه تارکش مستحق
ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن سه است واجب و مندوب و مباح
و قبیح بر دو قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب
و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام ازینجهت که اقسام حسن و قبح اند و حسن
و قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و ازین حیثیت که شرع بران وارد شده متصف
شوند بشرعیت پس هر حکمی عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شریعت را تخصیص دهند
باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات ان مانند وجوب صوم اخر رمضان
و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات
ان مانند معرفت وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع ان و بنابرین هر حکمی یا عقلی
باشد و یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد

یا کلام رسول خدا که مشتمل باشد بر او امر و نواهی و خطاب معنوی حکم عقل باشد
بحسن فعل یا قبح فعل با قسامها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزلهٔ کلام الهی باشد
مشتمل بر امر بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از ان فعل
چه عقل بمنزلهٔ پیغمبر یست از داخل و پیغمبر بمنزلهٔ عقلی است از خارج

فصل سیوم

از باب اول از مقالهٔ سیوم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله بدانکه
قایلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل
واجبست بر خدای تعالی و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد نمایند که بر خدای تعالی فعلی واجب
تواند بود و گویند ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدای تعالی و اجرای حکم بر و نمایند و گویند
بر خدای تعالی چیزی واجب شو اند بود و اگر فعلی از افعال از و صادر نشود و یا هر چه تصور
کنی از و صادر شود وی تعالی مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد
و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقلی بوجوب فعلی
بر خدای تعالی انست که فعلی را که از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال
بان فعل واقع شود ان مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر اینه خود ذم و عقاب
ان مخلوق بسبب اخلال بان فعل کند پس لامحاله خدای تعالی خود چنین اخلالی نکند
و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعل ان مستحق ذم شود از خدای تعالی صادر نتواند
شد مثلا هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل انرا
پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و اینست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی
و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدای تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال
بان کند مستحق ذم شود پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بان فعل و اما اینکه تصور ذم
نسبت بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تهویل بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و مدح

یا مرادف یا مساوق حمد و حمد در شان خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین
نظر بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست پس آنچه بنیست استحقاق
ذم است نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف
خدای تعالی بصفات کمال و وجوب تنزّه او از صفات نقص راجع است باینکه
عقل هر صفتی را که در خود کمال داند هر اینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که
متصف باشد بان کمال بطریق اتم از آنچه در خود باشد و یا هر صفتی را که نقص خود
بیند جزم کند که صانعش بالضروره منزّه است از ان و چون این قاعده در صفات
محقق شد در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت این بود معنی وجوب
علی الله و اما وجوب من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود معلول نزد
تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این دو معنی
بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای آفرینش و وجود
نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنا بر تمامیت علت و واجب نیست
بر وجه تخلف معلول از علت تامّه متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی
از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجب است
بکلا المعنیین اما بمعنی دویم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض غرضست
که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب
باشد **فصل چهارم** از باب اول از مقالهٔ سیوم در بیان وجوب لطف
و وجوب اصلح بر خدای تعالی لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد
مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت
او نکند مگر آنکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد

وبالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل ارد این امور مذکوره را نظر بزید ازین حیثیت که
مکلّف باجابتست لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف انست که در مثال
مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون
مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر اینه مقدور
عمرو باشد و نکند لا محاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود پس
فعل لطف بر مکلّف حکیم واجب باشد و امّا وجوب اصلح بباید دانست که
مراد از اصلح بهر چیز انست که با وجود اصلحیت نظر بان چیز منافی مصلحت کل نباشد
پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر انکه از لوازم بودن نظام کل است
بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت باشد وجوب
منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیٔ بر تقدیر ایجاد شیٔ بر تقدیر
ایجاد بر اتم وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت
قبیح است نزد عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه
که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل ان و امثال ان حواله بعهده
رساله سرمایه ایمان است که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد

فصل پنجم

از باب اول از مقاله سیوم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو
گونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام
عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت ازوست بعینه حکم اوست بصحت ان احکام
و حسن ان و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه
چه هرگاه مکلّف مواظب باشد بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات
لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات

١٢٠

حقوق واستعمال عدل واجتناب از جور وظلم وامثال ان ودور شود بلا شبهه
از مخالفت ان پس تکالیف شرعیه لطف باشد وهر لطفی واجب پس صدور
تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد وکرنه اهمال عقل واحکام عقلیه لازم اید و
مناقض غرض از وجود انسان باشد دلیل دیکر بر حسن تکالیف شرعیه انست که نفس
ناطقه مجرد است وصاحب قوتهای مختلفهٔ متضاده که اعظم انها عقل است وشهوت
که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی واستحقاق قرب جوار رب العالمین است و
دیکری مهیای محافظت بر امور نظام بدن ومعادات ومنافات میان این دو
قوت در نهایت ظهور وسایر قوی بعضی جنود واعوان عقلند وبعضی جنود واعوان
شهوت وبعضی از تدبیر ممکن است که طایفه دویم از قوی از معادات باعانت
وامداد قوت عقلی بدون انکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدن است
متصور شود واقل مراتب اعانت انست که معارضه با قوت عقلی نکنند ودیگر از
غرض اصلی خود باز ندارند وباهمال این تدبیر برکردد طایفه اول باعانت وخدمت
طایفهٔ دویم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند واز استحقاق جوار رب العالمین
محروم کردد وحال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال
وسعادت حقیقیه اوست وغرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقیست
نیست مکر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور وکیفیت تدبیر
مذکور ضبط قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط وتفریط که یکی موجب اضرار
بغرض قوت عقلی است ودیکری مؤدی بفوت غرض مطلوب از خود که ان نیز منجر
شود بفوت غرض قوت عقلی وضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسور
هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر ونواهی که تکلیف مشتمل

بر انست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسان است بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لامحاله واجب باشد **باب دویم** از مقالهٔ سیوم در نبوت و ان مشتمل است بر چند فصل **فصل اول** در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلم با نظر بقیه اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبدالله علیه السلم که انه قال للزندیق الذی ساله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق و کان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم و یباشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل و عز و هم الانبیاء و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شئ من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلایل والبراهین لکیلا یخلو ارض الله من حجته یکون معه علم یدل علی صدق مقالته و جواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود بجهة فارسی زبانان تواند کرد انست که زندیقی از انحضرت اثبات نبوت پرسید انحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده و مکالمهٔ خلق مراو را پس ثابت شد که او را رسولان باشد بسوی خلق که تعبیر کنند از و بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر انکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از و

صادر

صادر نکردد وان رسولان اگرچه ناچار از خلقند لیکن برگزیده کانند از خلق که مشابهتی
با خلق جز بخلقت و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافتکانند بحکمت نزد خدای تعالی
و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود ثبت ذلک فی کلّ دهر و زمان
و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و باینکه
واجبست بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر
در ترکیب و خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدای
تعالی باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش
و بباید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصهٔ افکار و
انظار حکمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی که غایت فکر و نظر
اکثر متکلمین بان نرسیده و اگر فلاسفهٔ اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه
اقرار مینمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که «جان تشنه داند قیمت اب» و ما طرق
سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقهٔ
مذکوره بر جمیع ان طرق مع اختلاف مآخذها و تباین مشارب اهلها و اربابها

فصل دویم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در وجوب بعثت انبیا بطریقهٔ متکلمین

بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقهٔ ایشان منحصر است
در سمع و تصدیق نبوت بمشاهدهٔ معجزه لهذا کار ایشان بغایت مشکل شده چه
بطریقهٔ ایشان لازم اید الزام انبیا بنا بر انکه چون قایل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا
واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف بنبوت است
ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و گوید تا نظر
بر من واجب نشود نظر نکنیم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق

نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم گردد اما معتزله چون
نظر را واجب عقلی دانند بنا برانکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا
واهمال نظر در معجزه موجب خوفست لامحاله بنا برانکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق
خلاف او
است و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع
امتناع از نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد
لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال صدق است چنانکه اشاره شد بان
و احتمال صدق گاهی محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام
پس لابد است اول از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت انبیا و دلیل برین
انست که نبوت مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که
مستقل است بادراک ان و دلالتش باحکامی که مستقل نیست بادراک ان و تنبیه
عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت جاودانی چنانکه
در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بضار و نافع از ادویه و اغذیه که ناچار است
انسان را از استعمال ان و راهی نیست عقل را بمعرفت ان بغیر از تجربه و تجربه بستدعی
زمانیست که در ان زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود
و حال انکه اصل تجربه بسا که مودی بهلاکت گردد و غیر ان من الفواید التی لا تحصی
و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسل
موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات است باشد و اهمال مودی بهلاک
نوع شود و نقض غرض لازم اید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد
و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل
اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت

نتوان گردید معتزله را نظر در معجزه

امور

امور مذکوره و ذو جهتین تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهت دیگر تبلیغ اوامر و نواهی
بمکلفین نماید **فصل سیوم** از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر طریقه حکما در
بیان حسن بعثت انبیا خلاصهٔ کلام حکما درین مقام آنست که هر فردی از افراد انسان
در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاش و مؤدی باشد بصلاح معاد محتاج است
بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من المآکل
والملابس وسایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا لمثل الذاک و یخبز ذاک لهذا
و هذا یحوک للآخر والآخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست باجتماع در مکانی
که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارت ازان اجتماع و مدینه عبارت ازان
مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است
بعدل و عدل محتاج است بسنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارت ازان است
و سنت و قانون محتاج است بواضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس و آرائهم
فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما و لابد است بودن واضع بحیثیتی
که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او
از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات
تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارت ازین انسانست
و شیخ در شفا گفته والحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و تحصیل وجوده
اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص
من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها
تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون
العنایة الاولی یقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه **فصل چهارم** از باب دویم

از مقالهٔ سیوم در ذکر طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر
و سلوکست بسوی خدای تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الخلق الی الله
بنفی ماسوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمهٔ کتاب اشاره بان شد
و بمشاهدهٔ ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینات و شیون و اعتبارات مرتبه
دویم سیر فی الله بمشاهدهٔ ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات و تطور
از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی اخر التعینات الصفاتیه مرتبهٔ سیوم سیر مع الله
بمشاهدهٔ هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی
و ماهیته اعتباریه الا و قد مشاهد فیه الهویه المطلقه حقیقه متاصله و المهیته الامکانیه
اعتباریهٔ محضته مرتبهٔ چهارم سیر من الله الی الخلق و ان بازگشتن است بعالم وجود
امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بجعل اوامر و نواهی الهیه و سنن ناموسیه بجهت
هدایت لب تشنگان بادیهٔ امکانی بسر چشمهٔ حیات جاودانی و رد نمودن ویرا کنار
وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی
از بعثت انبیاء و ارسال رسل بغیر ازین نیست و شک نیست که این اسفار اربعه
مترتب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق اسفار
ثلاثه سابقه و لابد است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافلهٔ سلوک از عالم
امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و سالار این مسافر قاید توفیق است که
رفیق هر سالکی بنابر عدم مناسبت شواند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقهٔ مذکور
از ابی عبد الله علیه السلام بر طریقهٔ حکماء و متکلمین بغایت ظاهر است و اما اشتمالش
بر طریقهٔ صوفیه خالی از خفائی نیست و ان نیز ظاهر شود از تامل فی قوله علیه السلام موید من
عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم و سیوم که فی الله و

مع الله است و این هر دو موقوف اند بسفر اول که الی الله ولفظ مبعوثین که مذکور است

قبل ازین کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است بر سفر چهارم

کما لا یخفی **فصل پنجم** از باب دویم از مقاله سیوم در بیان حقیقت نبوت و

ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه

حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش

بقبول تشریف نبوت سرافراز تواند شد وهی ان یسمع کلام الله ویری ملائکة الله

وان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله وان یطیعه مادة الکاینات باذن الله

بیانش انست که نفس ناطقه را دو گانه قوتست قوت ادراک و قوت تحریک و ادراک

بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسّی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه

گانه چه کمال قوت ادراک عقلی انست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلیم و نظر در ازمنه

متطاوله حاصل شود او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعلم و کمال

قوت ادراک جزئی سیما قوت متخیله انست که باانکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد

و اطاعت باشد مر قوت عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصور معقولات

و اتصال وی بعقل فعّال که مفیض علوم کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت

ازوست قوت متخیله منجذب شود بسوی قوت عقلیه بحدّی که هر صورتی که مرتسم

شود در ذات نفس بعنوان تجرد و کلّیت مرتسم شود مثال و شبهی ازو در قوت

متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوت عقلیه را که

ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات

جوهریه است در کمال حسن و بها و اگر معانی مجرّده و احکام کلّیه باشد بصور الفاظ مفرده

محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون تطبع و ارتسام

متخیله بصور مذکوره در کمال قوت ظهور بوده اکنده ان صور را بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضهٔ عقل فعال علوم و احکام را باذن خداست پس شخص مرئی ملکی باشد فرستادهٔ خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب خدا چنانکه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود و بعد ازان متخیل شود و بعد ازان معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود و بعد ازان متخیل و بعد ازان محسوس و چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صور معقوله قایم بذات خود شوانده بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود بعد ازان بخیالش و بعد ازانش بحس در اید و همچنان کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد ازان الفاظ مسموعه بخیال در اید و بعد ازان معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلاثه درین دو کمال اعنی کمال قوت تعقل و کمال قوت تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطهٔ بشری دویم دیدن ملائکه الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام فهی یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابی عبد الله علیه السلم اشاره تواند بود بطریقه حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما کمال قوت تحریک انست که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هرچه تصور کند و هر صورتی در خیال او نقش بندد و ارادهٔ تعلق بوجود او گیرد

معانی ؟

بخیال در اید و بعد ازان
مسموع سمع ظاهر گردد و کلام
مخلوقات را اول گوش شنود
و بعد ازان صح

فی الحال در خارج موجود شود و اینمرتبه گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف ماده
کاینات چون نسبت او باشد بماده بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر
تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا و امثال این معنی
بنهایت ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده کاینات بحیثیتی که هر صورتی
که خواهد در و بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون اینمرتبه که کمال قوت
تحریک است حاصل شود خاصیت سیوم نیز از خواص ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس
ناطقه بحقیقه نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل اید و تفاوت انبیا
در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت
و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم** از باب دویم از مقاله سیوم در بیان
انکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوتست بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر
از کمال نبوت نیست و دلیل برین انست که استکمال انسان چنانکه دانسته شد
بحسب دو قوتست نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوی متعدده و رئیس
قوی نظریه قوت عقلیست و سایر قوی ادراکیه همه خادم او و رئیس قوی عملیه قوت
فاعلیست و سایر قوی عملیه خدم و عمله او و کمال قوت عقلی در دو چیز است یکی
حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلم بشری و دیگری
تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوت فاعلی نیز
در دو چیز است یکی قوت تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج بالآت و اسباب طبیعیه نباشد
دویم انقیاد و اطاعت سایر قوی عملیه مر او را پس کمال قوت نظریه بکلیات جزئیه بر وجه اتم
منوط است بدو خاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوت عملیه با حد جزئیه
که قوت تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثالثه و از قوت تاثیر حاصل شود مر او را

بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند
نمود و چون این نسبت متحقق گردد
مطیع او شود هر اینه ماده صح

کمال او بحسب جزو دویم نیز که انقهار سایر قوی است چه شدت و قوت تاثیر موجب
قهر سایر قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مرانسان را بحسب کلا قوتیه النظریه
و العملیه منوط بخواص ثلثه مذکوره باشد که مرتبهٔ نبوت مشتمل است بران پس غایت
کمال انسانی مرتبهٔ نبوت باشد قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص
بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی
الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التی
تکون فضایل علمیه و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه النفسانیه
خصایص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها
العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریه و من اجتمعت له مع الحکمة النظریه فقد سعد
و من فاز مع ذلک فی الخواص النبویه کاد ان یصیر ربا انسانیا کاد ان یحل
عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله
فیه فصل هفتم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در بیان مرتبهٔ خاتمیت دانستی
که اقصی مراتب کمالات انسانی در مرتبهٔ نبوتست و مرتبهٔ نبوت نیز مشتمل است بر
مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه
باشد و متکامل شود تا بمرتبهٔ که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی
ازان در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر ازان مرتبه مرتبهٔ ممکن نتواند بود و ان
مرتبهٔ عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب تعالی و بالاتر ازان
نیست مگر مرتبهٔ وجود واجبی و ان مرتبه اعنی مرتبهٔ که بالاتر ازان در مراتب وجود امکانی
نبود مرتبهٔ وجود خاتم الانبیاست که نبوت چون بان مرتبه رسد ختم شود پس مرتبهٔ معلول
اول در سلسلهٔ بدوی و مرتبهٔ خاتم الانبیا در سلسلهٔ عودی موازی هم باشند و قوس نزولی

دوکی

وقوس صعودی انجا سر بر کذارند و دایرهٔ وجود بان تمام شود و بیان کیفیت این
دایره انست که موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول لامحاله
اشرف موجودات امکانی باشد که اکر اشرف ازو ممکن بودی واجب بودی که اول
او صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبهٔ وجود نازل شود بنا بر حصول وانحطاط و تقلت
وکثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبهٔ که نازل تر ازو موجودی بالفعل
نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد ازان
نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد ازان طبایع علی اختلافها و بعد ازان جسم مطلق علی تفاوته و تنازله
و بعد از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی اکرچه نازلتر از جسم مطلقست
لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازل ترین انواع جسم مطلق
جسم عنصریست و بانجا منتهی شود سلسلهٔ وجود بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسله
وجود عودی در تصاعد و بسایط عنصریه چون ممزوج شوند و قابل صورت ترکیبی کردند
وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند
اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنیست و بعد ازان نباتی و بعد ازان حیوانی
و بعد ازان انسانی و مراتب انسانی مختلف باشد و اشرف مراتب انسانی مرتبهٔ نبوتست
و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف از همه مرتبهٔ خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل
سلسلهٔ بدوی باشد و به ترتیب تصاعد سلسلهٔ عودی و همچنانکه در سلسلهٔ بدو ما بین اول
سلسله و واجب الوجود مرتبهٔ متصور نیست واجبست که در سلسلهٔ عود نیز ما بین اخر
سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبهٔ متصور نباشد تا همچنانکه وجود از واهب با و عاید شود
و مبدا و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود باشند پس این هر دو سلسله در یکجانب بواجب
الوجود بهم متصل باشند و در یکجانب دیکر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبهٔ وجود

با واجب الوجود چه هیولی قوت محض است و واجب فعلیت محض و چون این
دو سلسله در دو سر بهم متصل باشند تشبیه هر یک از ان دو سلسله بخط مستقیم مناسب
نباشد چه دو خط مستقیم باهم در هر دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب تشبیه
هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد
بلکه گاه دایره بهم رسد و گاه شکلی دیگر غیر او اما چون شکل دایره اتم اشکالست و ترتیب
نظام کل در سلسله بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه ان بدایره مناسب باشد
پس بوجود خاتم الانبیا دایرهٔ وجود تمام شود و مبدأ و معاد اضافی بهم متصل و معاد و مبدا
حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبهٔ وجود خاتم الانبیا بازای مرتبهٔ وجود عقل اول واقع
شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب
و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ عودی با مراتب موجودات
واقعه در سلسلهٔ بدوی در شرف مساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه سلسلهٔ ثانیه اگرچه
سلسلهٔ مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است از واجب الوجود و سلسلهٔ
اولی اگرچه معلول باشد لیکن متقارب و متوجه اند بمبدأ اول اما در فضل مراتب انبیا
که واقع اند در سلسلهٔ عودی افضلند و ملائکه که واقع اند در سلسلهٔ بدوی بنا بر وجود
قوت مضادّه مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم ان در ملائکه و عقول مجرده

فصل هشتم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا
بعد از اثبات وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان
اذا وجد یجب ان یسنّ للناس فی امورهم سنناً باذن الله و امره و وحیه و انزال
الروح القدس علیه و یکون الاصل الاوّل فیما یسنّه تعریفه ایاهم انّ لهم صانعاً واحداً
قادراً و انّه عالم بالسرّ و العلانیه و لا ینبغی ان یشغلهم بشیٔ من معرفة الله فوق معرفة انّه

واحد حق لا شبه له که اگر ازین در گذرانند و تکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بتحقیق
وجود واجبی و بانکه واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست
و لا خارج العالم و لا داخله و امثال اینها از مسایل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم
حکمیه و مسایل نظریه است پس بتحقیق که در شغلی عظیم افکنند مردم را و مشوش شود دین
بر ایشان و اوقعهم فیما لا محیص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی بشند وجوده چه ممکن
نیست مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مگر بکدّی و تعبی عظیم و انما یمکن القلیل منهم
ان یتصوروا حقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر اینه
مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مقایساتی
که یصدهم عن اعمالهم المدنیه و ربما اوقعهم فی اراء مخالفة بصلاح المدینه و نشاید نبی را
که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست بغیر ازین دین ظاهر نزد وی که پنهان میدارد
ان حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجبست که رخصت پرسیدن حقیقت امور
مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله و عظمته برموز و امثلة من الاشیا التی هی عندهم
جلیلة عظیمة و لا بأس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات تستدعی المستعدین
بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی یعنی باک نیست بلکه واجبست که کلام منزل بر نبی مشتمل
باشد برموز و اشاراتی که داعی شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت مستعد
فکر و نظر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجبست که بشناسانند
وجوب اطاعت امر الهی را و این را که مهیا و اماده کرده است خدای تعالی برای مطیع
ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود مر شریعت
منزله را بقبول السمع و الطاعة و یقرب للسعادة و الشقاوة و امثالا مما یفهمونه و یتصورونه
و اما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلک شئی لا عین راته و لا اذن سمعه

وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو عذاب مقیم

فصل نهم

از باب دویم از مقالهٔ سیوم در سرّ وجوب عبادات ومنافعها فی الدنیا والاخرة علی
ما قالته حکما ونیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما تیکرر وجود
مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست
در حکمت تدبیری بجهت بقای سنت وشریعت وکلیه درین تدبیر استمرار مردم است بر معرفت
مبدأ ومعاد ومنع وقوع نسیان ازین معرفت پس واجبست ایجاب افعال واعمالی
که تکرار انها در ازمنه متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجبست که ان اعمال مقرون
باشد بیاد کرد مبدء والمعاد وان الفاظی باشد که بزبان گویند ونیاتی که در دل گذرانند
وواجبست شناسانیدن مردم را که ان هذا الافعال مما یقرب الی الله تعالی ویستوجب
بها الجزاء الکریم وان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذا الصفة وهذه هی العبادات
المفروضه علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفایدهٔ جهاد تقویت دین
وبسطت بلاد است مع فواید اخری وفایدهٔ حج انست که هرگاه تصور کرده شود
موضعی از بلاد که اصلح واوفق است برای عبادت خدای تعالی وانموضعیست خاصه
خدای تعالی وبیتی است مخصوص بوی ومهاجرت ومسافرت بسوی ان موضع
مهاجرتیست بسوی خدای تعالی هر اینه از نیمعانی ونیات اثری عظیم در نفس بهم رسد
وان بمنزلهٔ ان باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی
خود وعالم الهی گردد وصیام اگرچه امریست عدمی اما تحریک عظیم کند نفس را وصلوة
خود افضل عبادتست چه افضل عبادات عبادتیست که فرض کند مباشران خود را که
بان عبادت مخاطبه با خدای تعالی میکند ومناجات با او مینماید وفرض کند خود را
که در پیش خدای تعالی ایستاده است وحاضر شده نزد او پس باخود در پیش خدای تعالی

مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل ان جاری شده از خضوع
و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب و هذه هی الصلوة
پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بان مستعد توجه بصلوة شود مثل ان احوالی
که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت ان من الطهارة و التنظیف
و کذلک یسنّ فی کل وقت من اوقات العبادة ادابا و رسوما محمودة و انتفاع ازین
عبادات بر دو گونه است احدهما رسوخ ذکر الله و المعاد فی انفسهم فیدوم لهم التثبّت
بالسنن و الشرایع بسبب ذلک و این منفعتی است که معظم ان راجع است بنظام
امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ارتیاض باین عبادات
از اکتساب هیئة بدنیه که مضاد اسباب سعادتست و این منفعتی است راجع بصلاح
معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و ملکات تکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس
عن البدن فتدیم تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا کان کثیر الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال
البدنیه و تعرض هذا الافعال علی النفس ذکر الله و الملائکه و عالم السعادات شائت
ام ابت فیتقرر لذلک فیها هیئة الانزعاج عن البدن و هیات البدن فاذا جرت
علیها افعال بدنیه لم تؤثر فیها هیئة و ملکة تاثیرها لو کانت مخلّدة الیها منقادة لها من کل
وجه و لذلک ما قال القایل الحق انّ الحسنات یذهبن السیّات فاذا دام هذا الفعل
من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی الجهة الحق و الاعراض عن الباطل و صار شدید
الاعتقاد للتخلص الی السعادت بعد المفارقة البدنیه بیانش انست که مواظبت بر
عبادات مفروضه و مداومت سنن و اداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن و
لذات بدن که هر اینه امریست زایل فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه بسوی
عالم الهی و فضای تجرد حقیقی و مطالعهٔ انوار مجرّده و مشاهدهٔ ذوات نورانیه و چون انمعنی

سئوال

راسخ شود و ملکه گردد التذاذ نفس بانمرتبه رسد که اعدی عدوی خود امری را داند که موجب
انصراف او از ان عالم باقی و توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه با مور بدن و دنیا هر چند
پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی باشد و محبوب ترین امور در نظر او خلاصی
ازین بدن و علایق این بدن باشد و از ینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه واله
السلم در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری گردانید که فزت برب
الکعبه و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این ابنا الملوک
من هذه اللذه یعنی کجایند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند و لذت ملک و
سلطنت را فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روزنیست بعالم ملکوت و ورود شبهه
بمنزله پرده ایست که روزن بان گرفته شود و رفع شبهه و حل عقده بمثابه برداشتن
پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و ان لذتیست که هیچ لذتی بان
نرسد و اما بیان استشهاد بایه کریمه ان الحسنات یذهبن السیآت انست که فعل
حسنه هرگاه ملکه شود و اثر در نفس رسوخ یابد و نفس بوجود ان ملکه نورانی شود و بسبب
نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند و اراده ان از وی صادر نگردد و داعیه ذنب بهمرسد
و موجب نفرت و اجتناب از سیآت گردد و معنی اذهاب سیآت همین باشد
و مؤید اینست انچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه واله مروی شده در باب صلوه خمسه
یومیه که هر که هر شبانروز پنج نوبت وضو کند و صلوه با شرایط و ارکان بجای آرد
هر اینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب
صاف که بر در خانه جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر اینه هیچ وسخی در بدن وی
نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل ان معتقد باشد بودن او را
از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدا و اعراض از غیر خداست هر اینه سزاوار است

که فایض کرددازان بحظی عظیم واز جهت تزکیه نفس کیف من یعلم ان النبی من عند الله
وبارسال الله وواجب فی الحکمة الالهیة ارساله وان جمیع مایسنه فانما هو ما وجب عند الله
ان یسنه وان مایسنه من عند الله تعالی **فصل دهم** از باب دویم از مقاله سیوم
در وجوب عصمت انبیا بدانکه بطریقه حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهورست چه بنا
بر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانی مطیع ومنقاد عقلند وعقل من حیث هو
عقل ممتنع است که ارادهٔ معصیت وفعل قبیح ازو صادر گردد ومراد از عصمت عزیزه السبب
که باوجودان داعی بر معصیت صادر شواند شد باقدرت بران واین عزیزه عبارت
از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود واما بطریقه متکلمین دلیل
برین مطلب انست که شک نیست که عصمت انبیا لطفست نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت
انبیا واجب باشد وثوق تمام بافعال واقوال او حاصل شود ومکلف بسبب انمعنی
بانقیاد او نزدیک واز مخالفت او بدور شود ولطف هر اینه واجب بود بر خدای تعالی
پس عصمت انبیا واجب باشد وچون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او
نسبت بجمیع ذنوب صغیره وکبیره بعد از بعثت وقبل از بعثت چه لامحاله لطف درین
صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در
هیچ وقت متحقق نباشد **فصل یازدهم** از باب دویم از مقالهٔ سیوم در کیفیت
وقوع معجزات واخبار بمغیبات واما معجزات وخوارق عاداتی که از مقولهٔ فعل وتحریک
وتاثیر است منشا ان خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت
نفس نبوی بمادهٔ کاینات بمرتبه باشد که هرچه تصور کند در وحادث شود وهر صورتی که
ارادهٔ زوال ان کند از وزایل شود پس ابراء امراض وازالهٔ عمی واحداث صحت
واعادهٔ بصر وامثال انها بمجرد تصور نبوی که هر اینه باذن خدای تعالی است متحقق شود وهمچنین

تبرید سخن و تسخین هبرد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثال
ثابت چنانکه در مجئ شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع و تسبیح حصاة الی
غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیله حاضران
متحقق شود و اثر زبان حال که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت
که اثر زبان قال است پذیرد و پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه را ناله شنوند و معنی
دلالت عقلیه مخلوقات را که حصاة نیز از انهاست بوجود و عظمت و جلال صانع
تسبیح استماع کنند پس خرق عادت و صدور اعجاز نظر باستماع تسبیح عقلی و ناله کردن
چنین حالی باشد مر حاضرانرا نه نظر در حنین و تسبیح از جذع و حصاة و همچنین در احضار
غایب تواند بود که اعجاز نظر بتادیهٔ صورت مرئیه مثلا بنحوی که واقع بوده در حس
مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتاست
و ان تواند بود که تصرف در مادهٔ بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق روح
شود و تواند بود که تصرف در متخیله و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه
مفارقه متمثل شود و مشاهد گردد و نیز از انجمله شق کردن قمر و خرق افلاک است و ان
تصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع ان در خارج نیز ممکن است چه خرق
افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادیست و باین مصحح شود
معراج جسمانی نیز چه قضیهٔ معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعالی که مخصوص
مادهٔ کاینات است انفعال تجددیست که از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد
نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین
اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع
جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع نفس نبوی بر امور

١٢٩

غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام سایر انام را
نیز در اکثر احوال اینمعنی روی دهد و گاه محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات
متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در وقت تعصی
متخیله باشد و انفرادش بفعل و تحلیل و ترکیب **فصل دوازدهم** از باب دویم از
مقاله سیوم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق
دعوی نبوت مر حکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوت
نظری کرده باشند و عارف بمبدأ اول و مبادی اول و ثوانی شده و صحت نبوت
و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولتست چه معرفت خواص ثلثه مر ایشانرا
بغایت اسان شود و تأمل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و تنبه
بنیات و اغراض وی نیز امداد اینمعنی نموده مفید حصول و جزم بصدق صادق و کذب
کاذب باسانی شود اما بر جمهور و عامة الناس این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند
لامحاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر بر معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام و تمیز
مالاکلام که اکثر عوام فاقد اند پس لابد باشد ایشانرا نخست تقلید عقلای خود تا بتدریج
نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی
گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلیم اصول توحید و اعمال نظر در کلام
منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق
یقینی تفصیلی رسد و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده
بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بان وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی
الهی را قدوه سازند و تأسی بافعال و سنن نبی را مطمع نظر دانند تا مودی بصلاح معاش
و نجات معاد گردد و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین

و کهنه و مانند انها و تمیز ان بمقارنت دعوة بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان
کرد لیکن موقوف است بعقلی که تمیز میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید
علما شوند **فصل سیزدهم** از باب دویم از مقالهٔ سیوم در اثبات نبوت پیغمبر ما
محمد بن عبد الله صلی الله علیه و اله و سلم بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را
که در زمان ان نبی باشد و مشاهدهٔ اثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که
اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهدهٔ معجزه نیست و اما اثبات نبوت
شخصی معین بعد از انقضای زمان نبی منحصر است در طریق تواتر اخبار داله بر ادعای
شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود و اینمعنی اعنی علم بادعای
نبوت و ظهور معجزه بر طبق ان از پیغمبر ما صلی الله علیه و اله متحقق است برای ما از راه
تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین
و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و اله
و سلم بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و ان قران مجید است که متواتر است
ثبوت ان از انحضرت و تحدی بان یعنی در معرض معارضه در اوردن مر بلغای
عرب را و معجز بودن قران علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن اوست در اقصی
مراتب بلاغت و اعلا درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم
و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون العربیه و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از
معارضه قران و اتیان بما یدانیه فضلا عما یساویه معلوم است ازینکه اگر واقع شدی
هر اینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوافر است بحیثیتی که از عدم
نقل ان علم قطعی حاصل شود بعدم ان پس معلوم است که عجز از معارضهٔ قران بنا
بر انست که اتیان بمثل این کلام در بلاغت بیرون است از طاقت بشر چه در هیچ زمان

بلاغت در میان عرب بمرتبهٔ نبود که در زمان مشرکین قریش بود هر گاه ایشان را قدرت
معارضه نبوده باشد معلوم شود که معارضهٔ قران خارج از طاقت بشری است و علما
گفته اند که معجزهٔ هر پیغمبری از جنس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان ان پیغمبر درجهٔ کمال داشته
چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلم چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبهٔ
رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزهٔ موسی منقلب شدن عصا بصورت حیّه
و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران اشبیه بود بسحر ان ساحران که ریسمانها
و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی بجدی که نزدیک بود که موجب
خوف موسی علیه السلم نیز شود و چون ان ساحران در کمال مهارت در علم ساحری
بودند دانستند که عمل موسی اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی
و خارج از طاقت بشری همه بسجده در افتاده ایمان اوردند و در زمان عیسی علی نبینا
که احیای موتی و ابرأ اکمه و اعمی بود از ان جنس مینمود کاملان در طب دانستند که از
طب ازالهٔ امراض و اعادهٔ صحت ممکن است نه ازالهٔ اکمه و عمی و اعادهٔ حیات و تقاوی
غالب در زمان داؤد علی نبینا و علیه السلم علم موسیقی بود لهذا معجزهٔ وی تلاوت زبور
بود باهنگی که از استماع ان وحوش و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون
غالب در وقت بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و اله و علی جمیع الانبیا فصاحت و بلاغت
بود و این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال لهذا معجزات انحضرت اظهر قران مجید است
که مشتمل است از حقایق و دقایق این فضیلت بر مرتبهٔ که اشتمال کلام بشر بران مرتبه
ممکن نیست و مشرکان عرب اینمعنی را میدانستند و بنا بر شدت عداوت
و غایت عناد ایمان نمی اوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر معارضهٔ
قران نبودند مضطرب شدن ایشان است بقتل و قتال که جای شبهه اصلا نیست

غالب بر مردم علم طب بود و ازاله
امراض و اعادهٔ صحت لهذا معجزهٔ
عیسی علی نبینا و علیه السلام صح

و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید
و اعیان ان طبقه در مقاتله و ظاهر است
و معلوم بجدی صح

ایکه اگر مقدور شان بودی الزام ان سرور بمعارضهٔ قران هراینه اختیار مینمودند و قرار هلاکت
بجود نمیدادند و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه بحروف نمینمودند پس ثابت شد نبوت
انحضرت و اما معجزهٔ ظاهره بالمعنی مجموع وقایع و امور و احوالیست که وقوع ان بالضروره
خارق عادتست مانند شق قمر و امثال ان و هریک از ان وقایع و امور و احوال اگرچه
منقول باخبار احاد است لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است و علم بمضمون ان
حاصل چون علم ما بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هریک از وقایع رزم رستم و قصص
جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان انها بالغ بحد تواتر است
و لهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع و جزم اگرچه هریک از ان
حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواترات را بالمعنی گویند و مراد از تواتر
خبر دادن جماعتی است بوقوع و وجود امری از امور محسوسه که انجماعت از کثرت تنها
و یا از تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هردو بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعهٔ
ایشان در کذب نکند و نزد محققین عددی در اهل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد
که از عددی بیش از ان حاصل نشود و گاه دیگر از عددی کمتر از ان حاصل شود بلکه مناط
تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به
از جملهٔ محسوسات نه از جملهٔ معانی و معقولات بنا بر انکه جایز است در معقولات
بنا بر انکه جایز است در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع ان عاجز باشند
پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای
سامعان نشود دویم بودن اهل تواتر در هر مرتبهٔ از مراتب نقل بصفت مذکوره
اعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیوم خلو ذهن سامعان
از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هراینه مانع باشد

پس ثابت شد معجز بودن قران مجید و چون معلوم شد بتواتر ادعای انحضرت نبوت را و اتیان بمعجزهٔ قران و تحدی بان صح

متواتر ص

علم حاصل نشود گاه دیگر از عددی ص

ازحصول

از حصول علم بمقابل ان پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد لامحاله
مفید علم قطعی باشد و خلافست در ینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری
وکثیری از علما بر انند که هر دو قبیل میباشد و کمان من انست که مطلقا ضروریست نه
بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظری بنا بر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود
بتاملی تا ظاهر شود تحقق ان امور معتبره و نظیر ان باشد انچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه
گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن
تصدیق ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند
و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه واله وسلم بغیر از قران مجید بسیار است چنانکه
بعضی از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال انست که
معجزات الحضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور خارج
از ذات مانند شق قمر و مجئ شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه
و شهادت شاة مشویه و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام
الیسیر و اظلال السحاب قبل بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما
هو فی الکتب مسطوره و فیما بین الناس بشهوره نوع دویم الامور العایده الی ذاته مثل النور
الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان وُلِدَ و مثل ولادته مختونا واضعا احدی
یدیه علی عینیه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک الحضرت بود و مثل طول
قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه
نوع سیوم الامور المتعلقه بصفاته و ان اتصاف الحضرتست بصفات حسنه و اخلاق
جمیله بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن ان مانند اجتناب از کذب در تمام
عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلک بمرتبه که احدی از اعادی الحضرت باشند عداوت

و ظهور معاندت کذب و قبیحی با الحضرت نسبت نتوانست داد و ادعای آن نبوت
نموده و معلوم میشود که در اتصاف باین صفت کمال بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل
آن نبوده و الا شدت اهتمام قریش در اختلاق عیبی و افترائی کذب بنسبت بآنحضرت
در غایت ظهور است و نیز در امانت بمرتبه بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب
بامین شده و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدت معادات
قریش قبل از هجرت و عظمت حروب و شدت مقاتله و عدد و عدت اعادی
و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم احد و یوم الاحزاب
استشعار خوف و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم ننموده و این برهانیست واضح بر کمال
قوت قلب و وثوقش بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس
و قال تعالی الا تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه کان عظیم الشفقه و الرحمه علی الامة تا آنکه
خطاب آمد که لعلک باخع نفسک و لا تذهب نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم
و امثال ذلک و مضمون همه آنکه تو خود را خواهی کشت و نفس خود را در حسرت و اندوه
هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیارند و قبول نکنند و دیگر آنکه در کثرت سخاوت و قلت
مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله تعالی و لا تبسطها کل البسط
و نیز قریش عرضوا علیه المال و الزوجه و الریاسه حتی یترک هذا الدعوی فلم یلتفت الیهم
و باقی بوده برین سیرت رضیه و طریقه مرضیه من اول عمره الی آخره و ظاهر ان الکاذب المزور لا یمکنه
ذلک و دیگر آنکه کان علیه السلم مع اهل الدنیا و الثروة فی غایت الرفع و مع الفقراء و المساکین
فی غایت التواضع و همچنین سایر صفات کمال آن سرور که در شهرت از آفتاب اظهر است
و نیز در هر یک از این صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی بود که هر یک از آنها
علیحده بالغ بمرتبه اعجاز بود و داخل در خوارق عادات است فضلا عن الاستجماع لجمیع تلک

حسبک الله و قال تعالی صح

الصفات

132

الصفات واما معجزات عقلیه ان نیز برچند نوع است الاول انه علیه السلم ظهر من قبیله
و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلما و الحکما بل کانت الجهالة غالبة
علیهم و لم یذهب احد من العلما و الحکما الی تلک البلده و لم یتفق له علیه السلم سفر من تلک
البلده الا مرتین الی الشام و کانت تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ من معرفة ذات الله و صفاته
و افعاله و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلا منه بل اقر الکل انه لا یمکن
ان یزداد علی ما ورد فی القران المجید من ذلک و ایضا ذکر قصص الاولین و تواریخ
المتقدمین بحیث لم یتمکن احد من الاعدا ان یقول انه اخطا فی شیٔ منها و لم یقدر احد ان
یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد و کانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء
و الاعداء فکل من له عقل سلیم و طبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال لا یتیسر الا بتعلیم الهی و تفهیم
ربانیه دویم انکه هرگز از انحضرت قبل از اظهار نبوت خوضی در مسائل الهیه بر سبیل
طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و نیز بچیزی از امور متعلقه بنبوت
و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان مبارکش جاری نشده و دلیل برین النسبت
که اگر چنین بودی لقالت القریش امنیت عمرک فی التدبیر و التامل و تحصیل هذا
الکلمات حتی قدرة الآن علی اظهارها و چون احدی رسا این طعن نکرد ظهر انه علیه السلم
ما کان شارعا قبل اظهار نبوة فی شیٔ من هذا العلوم و معلوم انه من انقضی من عمره
اربعون سنة و لم یخض فی شیٔ من العلوم ثم خاض فیها دفعة و اتی بکلام عجز الاولون
و الاخرون عن معارضته و الاتیان بمثله فصریح العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی
سبیل الوحی و التنزیل سیوم حمل اعبای رسالت و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق
دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار برین بحیث لم یتغیر من النهج الاول و لم یظهر فی عزمه
فتور و لا فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم و الانصار و الاولیاء و ملک الدولة

القاهرة والسلطنة الظاهرة الزاهرة ونفذ حكمه وامره في الاموال والانفس بقي على منوال
الاول من الزهد في الدنيا والاقبال على الاخرة والعقبى وبديهه عقل حاكم است که مثل
این امور مبنی نتواند بود مگر بر امری عظیم که بغایت اهم واعظم از مطالب ملک وسلطنت
واعراض جاه وشوکت باشد چهارم اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات واین
هر دو از مرتبهٔ عد و احصی افزونست واز طریقه ضبط وحصر بیرون چنانکه در کتب تفاسیر
تفاصیل ان مسطور است ودر میان اهل سیر وتواریخ حکایات ان مشهور ششم
اخبار بورود وبشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف الهیه کالتورية والانجیل
والدلیل علیه انه ادعى ان ذکره موجود في التورية والانجیل قال تعالى الذین یتبعون
الرسول الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم في التورية والانجیل وقال تعالى حکایة عن المسیح
ومبشرا برسول یاتی من بعده اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بایات الله
وانتم تشهدون وقال الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان
کما اخبر والا فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتابین لشدة حسدهم وغلبة عنادهم
ونیز اگر دروغ بودی ادعای ان منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی
او را در کتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله ولا یلیق
بالعاقل الاقدام على فعل یناقض غرضه ویمنعه عن مطلوبه وشک نیست ونزاعی نه
که انحضرت عاقلترین ناس بود وحاذق ترین مردم بر مصالح ومفاسد غرض ومطلوب
پس چون اقدام بچنین امری که منافی غرض اوست نمودی واما النصوص وارده در
کتب انبیاء متقدمین که منقول شده بعربی فمن التورية ما جاء في السفر الخامس جاء الله
من طور سیناء واشرق من سیعر واستعلن من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال
تورية بر موسى در طور سیناء وانزال عیسی ع انجیل در سیعر که مسکن وی بوده وانزال قران

بر محمد صلی الله علیه واله بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل العدن بمیلین وصف وما جاء
ایضا فی السفر الخامس ان الله تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک واجری
قولی فی فیه ویقول لهم ما آمره به وظاهر است که مراد از بنی اخوه بنی اسرائیل که از اولاد اسحاق اند
بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیای بنی اسرائیل
بلکه نتواند بود مگر محمد صلی الله علیه واله وما جاء فی السفر الاول ان الله تعالی قال لابراهیم ان هاجر
تلد ویکون من ولدها من یدها فوق الجمیع وید الجمیع مبسوطة الیه وظاهر است که مراد محمد است
صلی الله علیه واله چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا وعلیه السلم ومن الانجیل ما ورد
فی الصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یمنحکم ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم
الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما
فارقلیطا را که شریعت او تا ابد باشد با شما ومعنی فارقلیط کاشف الخفیات است
ومراد محمد است صلی الله علیه واله وما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح القدس
الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع الاشیاء وهو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال ولنی
قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس است
که میفرستد خدای من او را بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را و او
یاد شما خواهد آورد گفته مرا ومن پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید باو
گروید و ایمان آرید وما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقینا ان انطلاقی خیر لکم فان لم انطلق لم
عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط وان انطلقت ارسلت به الیکم یعنی رفتن من از پیش
شما بهتر است برای شما که اگر من نروم بسوی خدای خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما
ومن میروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء روح الحق والیقین یرشدکم ویعلمکم ویدبرکم
بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق ویقین که فار

قلیط است ارشاد و تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر خواهد کرد شما را الجمیع خلقهای نیکو بنابر انکه
از پیش خود نمیگوید بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها
الجبار السیف فانّ ناموسک و شرایعک مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة
و الامم یجرون تحتک یعنی شمشیر بر بند ای صاحب عظمت و جبروت بنابر انکه
شریعت تو مقرون است بهیبت دست و بازوی تو و سهام تو تیز کرده شده اند
و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داؤد اللّهم ابعث جاعل السنّة
حتی یعلم الناس انه بشر یعنی بفرست محمّد را صلی الله علیه و اله تا بدانند که عیسی بشر است
نه اله و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که و امثال هذا کثیر فی کتب انبیا المتقدمین
یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم و لا یقدر المخالف علی دفعها او صرفها الی ملک او
نبی اخر و لا علی ان یکتمها یعنی مانند انچه ذکر کردیم در کتب انبیا متقدمین بسیار است
و بجدیست که مخالف قادر بر دفعش نیست و تاویل ان بپادشاهی یا پیغمبری
دیگر نتوان کرد و کتمان ان نیز نتوان نمود و الحمد لله علی ظهور الحجة و بالجمله کان علیه
و اله السلم مستجمعا للغایات القصوی من الصدق و الامانة و العفاف و الشجاعة
و الفصاحة و السماحة و الزهد و التواضع لاهل المسکنة و الشفقة علی الامة و المصابرة
علی متاعب الرسالة و المواظبة علی مکارم الاخلاق و قد بلغ النهایة فی العلوم الربانیّة
و المعارف الالهیّة و تمهید المصالح الدینیّة و الدنیویّة و کان مجاب الدعوات
مطلعا علی المغیبات و چون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی قادر شوی
بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادلهٔ اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و اله انّه
علیه و اله السلم ادعی النبوة و اظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر و الاتفاق
و امّا اظهار معجزه بنابر انکه ظاهر شده و ثابت گشته اما بر حکمای محققین و علمای مخلصین

الاوّل م

لما منه

که عالمند بر علوم عقلیه و اصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزهٔ قران مجید
بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف مالم یبلغ الی ادنی درجة فلسفة
الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة العرفاء اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من
الحقایق الادبیه والدقایق العربیه چه نزد ایشان اعجاز قران بسبب اشتمال اوست
از اصول توحید وحقایق معارف قدری را که بآن نرسیده است بادنی مراتب
آن حکمت فلاسفه اولین و معرفت مشایخ آخرین با بلوغ ایشان باقصی مراتب فکر
ونظر و بیان و وصول ایشان باعلی مدارج شهود و کشف و عرفان بی انکه ملاحظه کرده شود
باشتمال بحقایق و دقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال مهارت در فنون
بلاغت بدرجهٔ از درجات او نرسیده یعنی در اعجاز قران اشتمال بر حقایق و معارف
کافیست نزد حکما و عرفا همچنانکه اشتمال بر دقایق عربیت کافیست نزد سایر علما بی
جای انکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین باهم واما بر جمهور بسبب ما تواتر من انه
صلی الله علیه واله وسلم ادعی النبوة واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصا
واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی
الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق
فنون عربیه نیستند پس قران معجزه برای ایشان نتوان شد بلکه معجزه برای ایشان
امریست که متواتر است بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره و
غرایای مذکوره اگرچه هریک منقول باخبار احاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که
مضمون جملهٔ مذکورهٔ متواتر است ونیز معجزهٔ قران دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از
سبیلی که برای محققین از خواص شده بلکه بنابر انچه متواتر شده تحدی النبی ص بقران یعنی
در معرض معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من

العرب العرباء والمهرة الادباء مع كثرتهم كثرة الرمال وشهرتهم بغايت العصبية والحمية
الجاهلية في الجدل وتهالكهم على المباهات وتماديهم في المبارات فعجزوا عن الاتيان
بما يساويه او يدانيه ولو باقصر سورة حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا الالينا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعي على نقل امثالها وعدم الصوارف عنه
في حال من احوالها يعني فصحاى زمان رسالت همه كامل در بلاغت بودند وبابلغ
باقصى مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندى مقاتله بسيوف را
بر معارضه بحروف اختيار نكردندى وحال انكه مقاتله بر معارضه اختيار كرده بهلاكت
رسيدند ونيز اگر معارضه واقع شده بودى هر اينه منقول ميشد وخبران بما ميرسيد
انكه دواعى بر نقل امثال اين بسيار است وحال انكه معارضه اصلا منقول نشده
پس معارضه واقع نشده باشد بنابر عجز ايشان وهمين است مراد از معجزه واين
عمده دليلهاست كه موجب الزام واسكات خصم است بلاشبهه دليل دويم مجمع
بود در الحضرت از اخلاق حميده واوصاف پسنديده وسير رضيه وآداب مرضيه
وكمالات جليه من العلميه والعمليه ومحاسن نفسيه وبدنيه ومحامد نسبيه وحسبيه بغايتى
كه جزم كند عقل بامتناع اجتماع ان مگر در نبى دليل سيوم هر كه نظر كند در انچه مشتمل است
بر وشريعت مطهره او مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات
والاداب والسنن وبه اندازه انچه در انهاست از دقايق حكم وحقايق مصالح ضروريه
نافعه در معاش ومعاد هر اينه شك نكند در ان كه امور مذكوره نتواند بود مگر بوضع الهى
ووحى سماوى دليل چهارم الحضرت باكمال ضعف در احوال وغايت فقر در اموال
وقلت اعوان وندرت انصار وخلان برخواست بمحاربه ومنازعه ومخاصمه ومجادله

135

جمیع اهل عالم و سکّان ارض چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت
شمرد ارای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات جمیع را و در امد در صدد ابطال
همه ملتها و هدم و خراب جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور
اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور ادم
و کافهٔ اعادی و عامهٔ دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حشمت در صدد
منازعت و مخاصمت با او در امده غایت مجهود و نهایت مقدور مبذول فرا داشتند
و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار او و اخماد شرارهٔ از نارش فهل یمکن ان یکون
ذلک الا بعون الهی و تائید سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت
و وجوب بعثت بحسب ضرورة و حاجت در زمان ظهور انحضرت زمانی بود که مردم در ان
زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی الصراط المستقیم و یبین سنن
العدل و الدین القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه ان زمان زمان فترت رسل
و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم بامور
باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی بر
تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر یهود در جحود
بودند و نصاری حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیهٔ خیال
فهل یلیق بحکم الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یجدد امر الدین
و هل ظهر احد یصلح لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبد الله خاتم النبیین و سید
المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین دلیل ششم چون نبوت انبیای
سابقین ثابت بود و کتب منزله برایشان صحیح و در ان کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری
متصف بصفاتی که مجتمع است در انحضرت و ان انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف

باوصافی که ثابتست در انشرور پس ثابت شد صحت نبوت انشرور علیه واله الصلوة

والسلم و این ادلهٔ خمسه از جملهٔ دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد قوت تقین و

شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را امری محال میدانسته رسالهٔ نوشته

و در انجا اثبات صحت رساله و ثبوت نبوة کرده میگوید چون ثابت شد امکان

نبوت و وجوب وجود انبیا پس اثبات نبوة پیغمبر ما صلی الله علیه واله بنابر ظهور امر و

وضوح حال او محتاج ببیان نیست **فصل چهاردهم** از باب دویم از مقالهٔ

سیوم در معنی ضروری دین و بیان ادلهٔ سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد

از ثبوت دین ثبوت ان حکم وکونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة

الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحده منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة لا

الغسل للصلوة الی غیر ذلک پس لامحاله ان حکم بمنزلهٔ جزو مقوم دین باشد و یا بمنزلهٔ لازم

دی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنابرانکه مستلزم اوست چه نفی جزو لازم

مستلزم نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزلهٔ بدیهیات اولیه باشد

در علوم عقلیه و همچنانکه بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج است از فطرت عقل منکر

ضروری دین و اجبست و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه

بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنابر عدم التفات نفس

بسوی ان و عدم ملاحظهٔ ان باینجهت که بدیهی است یا نظری و گاه باشد که از روی

غفلت انکار ان نیز کند و چون تنبیه بران کند و رجوع بنفس خود من حیث العقل

کند و ملتفت الیه شود جزم حاصل شود ببداهتش کذلک کثیری از ضروریات دین

تواند بود که مغفول عن کونه من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث

الدین کند معلوم شود ضروری دین بودنش مع بنابرین حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی

نیز خارجست از فطرت دین
لهذا انکم منکر ضروری دین ص

بن

نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده درین
باب بنویسیم انشاء الله تعالی و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است
قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسایل سمعیه غیر قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع
در ادله عقلیه انست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در
ادله سمعیه انکه مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم
باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بوساطت ثبوت دین و قطعی عقلی انست که
مستلزم ثبوت نفس الامری و ساطت ثبوت دینی باشد و از انچه گفتیم ظاهر شد مفهوم
دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی انست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت
سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست که دلالتش بوساطت سمع باشد
اعم ازینکه جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی انست
که مقدمه سمعیه که در و ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی
انست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی انست
که یکی از مقدمات سمعیه اش چنین باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی انست که یکی از مقدماتش
نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال ان باشد و باید دانست
که دلیل عقلی انست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست که یا جمیع مقدماتش سمعی
باشد و یا بعضی سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی انکه جمیع مقدمات سمعی
باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوفست بر علم بصدق رسول و این علم
حاصل نتواند شد مگر از راه عقل والا دور لازم اید پس لااقل از جمله مقدمات دلیل سمعی
علم بصدق رسولست که نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالت
لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی برانند که دلیل لفظی

مفید قطع و یقین نتواند بود بنا بر آنکه دلالت لفظی موقوفست بر ده مقدمه ظنیه و موقوف
بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقولست بخبر احاد که نیست مگر مفید
ظن دوم معرفت نحو و نحو منقسم شود باصول که منقولست بخبر احاد و فروع که
ثابتست بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیوم علم بعدم اشتراک لفظی چهارم علم
بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم مخصص هشتم
عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنونند
چه مستند نیستند مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند مگر بر عدم و
جوابش انست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقرون شود بقراین و احوالی که معلوم
باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون مقرون بقراین معلومه قطعیه باشد لا محاله مفید قطع
تواند شد پس حق انست که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون اینجمله دانستی بدانکه
اجماع از ادله سمعیه است و چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد امت از دین بر
امری از امور متعلقه بدین و خلافست درینکه سبب در حجیت اجماع چیست امامیه
برانند که وجه حجیت اجماع وجوب دخول قول معصوم است که جایز نیست خلو زمان
از و در اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه
قول معصوم مفید قطعست لا محاله و مخالفین امامیه برانند که حجیت اجماع بنا بر
امتناع اتفاق امتست بر خطا و اکثر مستندند درین امتناع باخبار احاد داله بر عدم
اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع
دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع با انکه احاد است دلالت بر امتناع اتفاق ندارد
چه تواند بود که عدم اجتماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه برانند پس مستند اجماع مفید
ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قایلین بر امتناع عقلا

بغایت ضعیف است چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد
و ظاهرا این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین امامیه از ادله
قطعیه نتواند بود و از جملهٔ ادله سمعیه قطعیه کتاب و سنت متواتره است هرگاه نص
باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص انست که قطعی
الدلاله باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلاله باشند یعنی احتمال
غیر معنی مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سما چه اطلاقش بر سحاب نیز و بر
سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بضم
مقدمهٔ خارجیه چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد
قبیح است عقلا و اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا
من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر
اعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر
ای من السحاب و ازین مقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قران مجید و تواتر از
ادله قطعیهٔ عقلیه نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد

فصل پانزدهم

از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما صلی الله علیه و اله و بیان جواز
نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا دانستی که مراتب نبوت واجب است
که مشتمل باشد بر مرتبهٔ خاتمیت که بالاترین مراتبست و انمرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله
علیه و اله و ثبوت اینمرتبه برای انحضرت از ضروریات دین انحضرتست و در مرتبهٔ
ثبوت دین انحضرت و نیز نص قران مجید دالست بران و هو قوله تعالی و لکن رسول الله
و خاتم النبیین و ثبوت این خاصه برای انحضرت مستلزم ثبوت دو خاصیت دیگر است
یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از ان حضرت و دویم شمول و عموم شریعت مطهره و

بر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی و ثبوت این
هر دو خاصّة نیز از ضروریات دین است و نیز نص و ما ارسلناک الا کافة للناس
دلیل است بر ثبوت خاصهٔ اخیره و شبههٔ یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال بعث امر
منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک
ایشان بقول موسی علی نبینا و علیه السلم که تمسّکوا بالسبت ابدا در نهایت وهن است
و امّا اوّل بنا بر جواز تغیر مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و امّا ثانی بنا بر
عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تأویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سرمایهٔ ایمان تفصیل
مذکور شده و اینجا حاجت تطویل نیست لکن درینمقام شبههٔ دیگر هست که و اجبست
دفع ان و تقریرش انست که اگر جائز باشد نسخ لازم اید بداچه نسخ ابطال حکمی است
ثابت که اگر نسخ نمیبود ثبوتش باقی میبود مثلا هرگاه شارع واجب گرداند صوم
عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ ان کند پس صوم عاشورا
مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ و بعد از ان نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع
شده بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و ان مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور
بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در انوقت مفسده
معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم اید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد
و نظر بواجب الوجود تعالی موجب احکام شرعیه است روا نیست جوابش انست که ایجاب
صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی قبیح میبود که مصلحت منحصر میبود در صوم
و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس
فعل مشتمل بر مصلحت ست تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی
اقوا از مصلحت فعل باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و ازین بابتست امر ابراهیم علیه السلم

لا الجمل

138

اسمعیل علی نبینا و علیهما السلم و نسخ ان بفدیه وگاه باشد که در جواب این شبهه گویند
که بداء وقتی لازم اید که نسخ قبل از اتیان بامور به واقع شود و لو مرّة واحده بدا لازم
نباید و فرق میان بداء و نسخ همین باشد بنابرین جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند
بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از انچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است
چه ایجاب نظر بفرد غیر ما اتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون متحقق بوده
پس بدا نظر بان فرد لازم اید و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس
تحقیق انست که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود امر در وقت صدور امر نیست
و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنابر انست
که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون ان حاصل نشود اند شد و چون زمان خلو
فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم
و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور نشود و باید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور وجهی
از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از انکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست
بنابر انکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا بایمعنی است
که مشتبه میشود نسخ با او اما بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از انکه موجود ظاهر
نبوده باشد بایمعنی است که امامیه قایلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
ناطق است بران بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم بنا
بر عدم تفطن بوجه تحقیق ان و یا بنا بر صعوبت تقریر ان بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفان
تواند کرد بحسم تاویل و بعضی بکلیه انکار ان نموده اند و علمای مخالفین سیّما امام فخر رازی
در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا کرده و نسبت اختلاف
بایشان در اسناد این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق

مطلقا صادر کردد اما اگر بعد از اتیان بامور به

که انبیا و علل بنحوی باشد که ما در موجود از فعل شود در ائمه جایز است و بدا بایمعنی است

تفصّی ازین تشنیع را که مبتنی بر سوء فهم مرام و قلّت تأمّل و تدبر درین مقام است ظاهر ساختیم

بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده اید هر اینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهت زیادتی استظهار

اول اثبات وجوب بدا کرده بعد ازان بیان کیفیت وقوع ان نمائیم پس گوئیم اگر در

عالم دعائی مستجاب تواند شد واجبست قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب

وجود مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب

بنحوی نیست که متادی بوجود او تواند شد و عدم ترتیب اسباب بنحو مذکور نیست مگر

بنا بر عدم داعی بر وجود انمطلوب و بسبب دعا داعی متحقق شود و مراد از بدا درینمقام

نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت

دعا از ضروریات دین است پس وجود بدا ثابت باشد و امّا بیان کیفیتش سابقا

دانستی که تاثیر سماویات در حدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی بی

مشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل

که موجب انشود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند درینعالم و عالمند بوجوه مصالح

جهات خیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند اراده وجود ان کنند و بمحض

تصور و ارادهٔ ایشان باذن الله تعالی بوساطت اسباب عادیه صورت انمطلوب

در مادّه موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حاضره و مستقبله از طرق علم باسباب

و علل متادیه بوجود انها مرتسم اند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبست ارتسام

صور انها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود انها از قسم اول

باشد اعنی بی مشارکت امور سانحهٔ ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم

دویم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور انها قبل از وجود مرتسم

در نفس فلکی باشد بنا بر انکه از جملهٔ اسبابش امور یست که داخل نیست در سلسلهٔ اسباب

ظاهره مستقره بلکه منوط است باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره
تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود و صورت این مرض
و صورت هلاک زید مرتسم باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت
عروض مرض دعائی و تضرعی و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا
و زوال مرض وی گردد و صورت شفایش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه
اگر بطریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متادی شود بصدور داعیهٔ دعا از مریض
اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن سببیتش مر صدور داعیه را بمشارکت نفس
داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیهٔ عباد پس آن اسباب بی انضمام حالت نفسانی
داعی موجب ارادهٔ دعا نشود چنانکه در دفع شبههٔ جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه
مرتبط است باسباب ظاهرهٔ مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست
بلکه موقوف است بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق
باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستندند بسلسلهٔ علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت
مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه
قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم نباشد بلکه معلومیت
این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات
اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات
کلیه و جزئیه که مساویست نظر بدین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و اینست
اعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص واجب الوجود است پس امور سانحه
داخلند در قضای علمی و وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد
و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه و اینست مراد ازین که گفته اند که قضا

قابل تغییر و تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابل است مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی
بنابر انکه وجود کاینات لامحاله کاین و فاسد است اما قدر علمی بنابر امکان بدا چه در
مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال انکه ان صورت
واقع نشد بلکه خلاف ان بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب
ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند چه بدا ظهور امریست
که ظاهر خلاف ان بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی
ظاهر نبود بلکه خلاف ان ظاهر بود و حال انکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا و
جناب مقدس رضوی علیه و علی ابائه السلم در مناظرهٔ سلیمان مروزی از امثلهٔ وقوع بدا
این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیاء ماضین وحی امد که پیغام ده بملک زمان که
مدت سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت تخته رسیده مهیا باش که
قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شده تضرع اغاز نهاد و خود را از زیر
بزیر افکنده بر زبر خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت میخواست
که فرزندش در سن صبا بود و بسن بلوغ و رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف
اجابت شده مژدهٔ قبول دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگی
یافت و پوشیده نماند که عد این حکایت از امثلهٔ بدا صریح است در انکه مراد از بدا نیست
مگر معنئی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص درین از احادیث طاهرین بسیار است
و من ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلم ان لله علمین علم مکنون
مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البدا و من ذلک قول ابی جعفر علیه السلم العلم
علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احدا من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته
فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشا و یؤخر منه

ما یشا

مایشاء وقوله علیه السلم من الامور امور موقوفه عند الله تقدم منها مایشاء ویؤخر منها مایشاء

ومن ذلک قول ابی عبدالله علیه السلم فی قوله تعالی یمحوا الله مایشاء ویثبت فقال وهل

یمحا الا ما کان وهل یثبت الا مالم یکن ودیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن

نیست ودر خاطر دارم که بمساعدت توفیق رسالهٔ علیحده درین باب نوشته شود

فصل شانزدهم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه

نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت وبیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما خاتم الانبیا صلی الله

علیه واله بدانکه فایده وغرض نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من

حیث هو انسان یعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان وآثار انسانیت باشد چه بدون

تحقق نبوت ووجود عدل وسیاست اگرچه نوع انسانرا بقائی ممکن است امانه بنحوی

که انسانرا مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش وسباع

از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قایل بعقد مدینه بر شرایط مدنیه نباشند

اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع وتعاون بدون سیاسات ناموسیه وسنن نبویه

فانه یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم بکمالات الناس یعنی بتحقیق که تخیل کرده

میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه باشد بانواع انسان

وفاقد باشند هر اینه مر کمالات انسانیه را وغرض دویم سیاقت افراد انسانی بسوی

خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید وترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه ومعالم

حقیقیه وتطهیر وتزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه وعوایق طبیعیه کما قال عز من قایل

هو الذی بعث فی الامیین رسولا یتلوا علیهم ایاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة

وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت درمیان اهل مکه رسولی بسوی

جمیع ناس تا بخواند وبیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را وتعلیم کند بایشان طریقهٔ

تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن
و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست
بودند در ضلالتی بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند
چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع بودی باشتراک یا ارتداد در
دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع باین دو فایده
و پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایدهٔ ثانیه است که غایت وجود
نوع انسان که افضل انواع کاینات است اوست و فایدهٔ اولی بالحقیقه خادم فایدهٔ
ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول
توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق
و رعایت قوانین سیاست که غایت حکمت عملی است و قسم اول ازین دو گونه امور
مشترک است میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم دویم لامحاله
مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید
و معارف متفقند و در خصوص عبادات و آداب عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات
مختلف و این قسم دویم بنحوی که انتفاع بان عام و شایع تواند شد بین الناس محتاج است
بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفید و فی الحقیقه مجموع این کار بنبوت تمام شود
و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دویم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان
باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچ یک از انبیای
ماضین مجتمع نبوده و پیغمبری هر آینه محتاج بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی
نبینا و علیه السلم اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت
درینمقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت است بلکه اجتماع این علی وجه الکمال

مخصوص

وای خاصیت بیرون خاصیتهای سابقین از نوع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است ۲

مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و اله که خاتم الانبیاست که مخصوص بآنحضرت است
و نیز قسم اول از امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است
یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام از
دویم را برهان باصطلاح حکمت و یقین بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسوم است
بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم
مراد ازین دو طریقه تواند بود دلکیر باعتبار دیگر و رای اعتبار مذکوره در مقدمه و بالجمله
هیچ یک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلم سالک طریقه دویم در دعوت خلایق بسوی
ان نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب صحف منزله بر ایشان
خالی بوده از انچه قران مجید مشتمل است بران از اصول توحید و معارف باتم وجوه
تحقیق و جهت سلوک طریقه دویم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا
خوض دران مینموده اند و اینجماعت موسومند بحکما و فلاسفه اقدمین و جمع میان ظاهر
و باطن و جدل و برهان و حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و اله و سلم نه
بانمعنی که برای هرکدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه بانمعنی که سلوک طریقه واحده کرده جامع
بین الطرق که هرکدام از ان بحسب انچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف
در ربند کر تمثیل و ضرب و امثال ادا شده که خواص از ان بتحقیق حالی میبرند و عامه از تصور
مثال مطابق پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند **فصل هفدهم** از باب دویم
از مقاله سیوم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث
و اولوا العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولوا العزم در کافی بروایت هشام بن سالم
و غیره اورده که قال قال ابو عبد الله علیه السلم الانبیاء و المرسلون علی اربع طبقات فنبی
منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظه

مناسبت خود انتفاع در طریقه پابند چنانکه محقق فتن را از تامل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت الخ ۲

و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابراهیم علی لوط علیهما السلم و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طایفه قلوا او کثروا کیونس قال الله لیونس و ارسلنا الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا و علیه السلم امام و الذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظة و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابراهیم علیه السلم نبیا و لیس بامام حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین من عبد صنما او وثنا لایکون اماما و شرح این حدیث بنحوی که مفید مقصود این مقام باشد انست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دویم پیغمبری که نبوتش هم منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن بیند ملک را در خواب و شنود او از او را در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط نسبت بابراهیم علیهما السلم و مراد از امام انست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و ایمعنی در اینجا نیز متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر دیگر نباشد امام باشد و از ینکه اعتبار فرمود در طبقه دویم رؤیت در منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد یا سماع کلام لیکن در منام طبقه سیوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در تقظیه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن بر او امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس علیه السلم که تابع شریعت موسی علیه السلم بود و حق عز من قایل در قران فرموده که و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلم میفرماید که ان زیاده سی هزار بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک در خواب

قال لاینال عهدی

و سماع کلام

و پیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم و سایر اولوا العزم علیهم السلم و حضرت میفرماید
که ابراهیم علیه السلم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود که انی جاعلک للناس
اماما و در حدیثی دیگر امده که خدای تعالی ابراهیم را علیه السلم نخست مرتبهٔ بندگی داد و بعد
ازان مرتبهٔ نبوت عطا نمود و بعد ازان مرتبهٔ رسالت کرامت فرمود و بعد ازان
خلعت خلت در و پوشانید و بعد ازان بمرتبهٔ عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون
ابراهیم مژدهٔ امامت یافت مسئلت نمود که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی
فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید یعنی هرکه عبادت
بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل مرتبهٔ امامت نیست و نیز مثل این حدیث
و قریب باین از حضرت امام محمد باقر علیه السلم و از جناب مقدس رضوی علیه السلم
روایت کرده و در حدیثی در همین معنی از ابی جعفر و ابی عبد الله علیهم السلم وارد شده
قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی النوم انه الحق و انه الملک و فی
بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم
از حضرت که چون معلوم میشود انراکه در خواب دید که انچه دیده حق است و انکه
دیده ملک است یا انچه شنیده از ملک است حضرت فرمود که هرآینه موفق خواهد شد
از جانب خدای تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث اخر و اما المحدث
فهو الذی یحدث و یسمع و لا یعاین و لا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملک
حدیث با او کند و او شنود حدیث ملک را لیکن مشاهدهٔ ملک نکند و در خواب نیز
ملک را نه بیند و از مجموع انچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول
اعم است از اولوا العزم پس هرکه خبر داده شود از جانب خدای تعالی بیواسطهٔ بشری
باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد

از وحی سماع کلام است خواه در تقطیه وخواه در منام وخواه با رؤیت ملک وخواه
با عدم ان ورسول انست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع پیغمبری دیگر باشد وخواه نه
واولوا العزم انست که مبعوث بغیر باشد وتابع دیگری نباشد واینمرتبه امامت باشد
در پیغمبری واولوا العزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلم سادة
النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوا العزم وعلیهم دارت الرحا نوح وابراهیم وموسی
وعیسی ومحمد صلی الله علیه واله وعلی جمیع الانبیا یعنی اعاظم وائمه پیغمبران پنج تن بودند که
اولوا العزم بودند وبرایشان گردید اسیای نبوت یعنی ایشان بجای مرکز اسیای
نبوت بودند چنانکه اجزای اسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیا بر دور ایشان میگشتند
یعنی تابع ایشان بودند واز ایشان مستفید میشدند وعدد انبیا ابن بابویه رحمه الله
در کتاب اعتقادات امامیه صد وبیست وچهار هزار ذکر کرده ودر شرح مقاصد
مذکور است از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه واله
که عدد انبیا چند بود فرمود مائة الف واربعة وعشرون الفا پس گفتم رسولان
چند بودند ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا وبعد از ان نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم
حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن وان
مخالف قول خدای تعالی است که ومنهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص
یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم وبعضی دیگر را ذکر نکرده پس هرگاه خدای
تعالی ذکر بعضی از احوال انبیا کرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد
وجوابش انست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی
نص قران نباشد ونیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس بنبی است
اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور ومحتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر

باشد یعنی بر هر تقدیر مخالف لازم اید جوابش اینست که ثبوت بر سبیل ظن
منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالف مخالفت مرجوح

نه **فصل هیجدهم** از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر اختلاف

ناس در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه پیش ازین دانسته
شد وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند
در کیفیت ان و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی در اموری
که متصور شود اعتبار عصمت دران امور دویم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت
دران زمان پس درین مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجبست اعتبار
عصمت دران امور وان بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت
متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا
کنند و هر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دویم ما یتعلق
بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمداً و لا سهواً و الا
لم یبق الاعتماد علی شئ من الشرایع کذا قال الامام فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهواً
سیوم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمداً
لا سهواً چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم و
احوالهم و مختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز
کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را
بشرطی که حسیه نباشد مثل سرقه لقمه و التطفیف بحبه سیوم مذهب حنابله که تجویز کنند
صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بدونه چهارم مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور
صغایر و کبایر را بعمد و تاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاقب دانند انبیا را

برین سهو و نسیان لما ان علومهم اکمل فکان الواجب علیهم المبالغه فی التحفظ پنجم مذهب جمهور

اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بر سبیل عمداً لا علی سبیل السهو کما قال الامام

فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را الا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را

سهواً لا عمداً کما قال شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابی

هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور

ذنب را مطلقا لا الکبیره و لا الصغیره لا بالعمد او لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام

دویم در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمت از اول عمر تا

اخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت فاما

قبل البعثه فهی غیر واجبه و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق

وجوب لطف کرده شد و شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است

در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکن است لما

عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد فی کل المقامین اعنی وجوب عصمت

در تمام عمر در جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او

بالافعال و الاحوال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و

اطوار جمیله و تنزاهتش از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره

لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب الی

الغرض المقصود من البعثه فیکون لطفا لا محاله و اجبا لا یجوز علی الله تعالی ترکه و در وجوب اعتبار

اتصاف و تنزه مذکورین وقوع خلافی معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است

و اشاعره چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا

باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم اید مفاسد چند که معلوم است انتفای

ان یا مطلق و یا بنص و اجماع اول حرمت اتباع دویم رد شهادت سیوم وجوب منع
و زجر بعموم ادله الامر بالمعروف و النهی عن المنکر چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم
و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبهٔ نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد
نبوتست یا امامت که دون نبوتست ششم کونهم مخلصین لان الذنب قد اغواه الشیطان
و المخلصین لیس کذلک لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم
من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من
المصطفین الاخیار اذ لا خیر فی الذنب و دلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است
کما قال فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعه و تبلیغ الاحکام ممنوع است
و شهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر انابت و رجوع و لزوم زجر
و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع
ذلک فلا یتأذی به النبی بل یبتهج و بمجرد کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرء من الظالمین
و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا تخرج من المسارعین فی
الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب
اتصاف نبی بصفات کمال و نزاهت از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه از
شروط نبوت شمرده اند و اما جماعتی که واجب ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه
تجویز کنند ذنب را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بآنچه مشتمل است بر و
قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده بروایات از نسبت ذنب و
معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جوابش نزد اشاعره بحمل
کردن آنهاست بر صدور بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل
کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیئات است

نظر بان مؤید اینست انچه مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین و در شرح مقاصد
اورده اند که اگر سوال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قران مجید وارد شده
بحیثیتی که باعلی صوت قرائت کرده میشود و همه بران مطلع میشوند و حال انکه حق سبحانه ستار
و غفار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوئیم که تا دلالت کند بر صدق و راستی
انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان نازل شده اظهار ان کرده اند اگر چه
زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتی باشد مر امت را و ببینند که انبیا با جلالت شان و عظم
قدر و کثرت طاعات چگونه ملجا و مضطر میشدند بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک زلتی
که از ایشان صادر میشده این بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند
قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب بنا بر ظاهر
ایات و در ثبت عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند و ظاهر عصمتشان است بنا بر ایاتی
که در قران مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول
و هم بامره یعملون الی قوله و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون یخافون
ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون و قوله تعالی لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون یسبحون
اللیل و النهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره
وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید یقین است و متمسک شده جماعتی که قائلند بعدم عصمت
ملائکه بشبهی چند که اعظم انها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول
امر سجود مر او را فی قوله تعالی و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لادم و بنا برین معاتب شد بقوله تعالی
ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک و بدلیل استثنا صحیح فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جواب انست که منع
بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعالی من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردن او در ملائکه
بر سبیل تغلیب است بنا بر انکه مدتهای دراز در میان ملائکه بوده شبهه دویم قصه هاروت و ماروت

که در قران مجید ذکر ایشان وارد شده و ان قصه مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر
در اربعین اورده که لیس الامر کما یقال فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان
ان بود که ساحران انزمان ملقف امور مغیبه از شیاطین مینمودند و در میان مردم القا میکردند
و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حقسبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم
کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و کلام سحره و الیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما
انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال
ان در اغراض فاسدهٔ خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام از حضرت مقدس رضوی
علیه السلم روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند و روحانیات صرفه نیست الا
انچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه
بر انبیا ان نیز خلافیست مستقر میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اولند
و معتزله و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعرة بر مذهب ثانی و متمسک فرقهٔ اولی
بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملائکه بسجود ادم و تعلیم ادم اسمارا بملائکه و اصطفای حقسبحانه انبیا را
از عالمیان که ملائکه از انجمله اند و مانند وجود قوت متضاده من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون
الملائکة و از جناب مقدس رضوی نقل شده از ابای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه واله که گفت
ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین علی علیه السلم فرمود که پس گفتم یا رسول الله
فانت افضل او جبرئیل انحضرت فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل انبیاءه المرسلین
علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی و الائمة من
بعدک و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق این در احادیث طاهرین
بسیار است و تمسک فرقهٔ ثانیه نیز بوجوهیست نقلی و عقلی اول مدح حقسبحانه ملائکه را بامثال
انچه گذشت دویم قوله تعالی لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک

و در عصمتشان بنا بر برائت ایشان از
شوائب شهوت و غضب و بموید
غیبی ع

و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیوم قوله تعالی و ما نهاکما عن
تلکما الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای ادم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه
مگر بجهت اینکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک ترقی کنید و ظاهر است دلالتش
بافضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه و اله
شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن
یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکة المقربون چه مراد انست که نه مسیح استنکاف
از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است برین ششم
اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قران بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله
الایه الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات
اکثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی و ما یوجب
شغل القلب و عدم الحضور و جواب از اول انست که هیچ دلالت بر فضیلت کمال ندارد بر
افضلیت و از دویم انکه ایه وقتی نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند
و مراد اینست که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم کرد و یا
مرا علم بوقت نزول عذاب باخبار خدای تعالی واسطه حاصل تواند شد و از سیوم انکه تسویل
بود از شیطان که بخیال ادم و حوا افکند که انچه مشاهده است در ملک از حسن صورت
و کمال قوت حاصل تواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم تعلیم از خدای تعالی بود و شدید
القوی نبود مگر واسطه و از پنجم مراد اولویت ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت
اذ عیسی لم یکن له اب فقط و الملائکة لیس لهم اب و ام و از ششم بجواز ان یکون تقدمهم
فی الذکر لتقدمهم فی الوجود یا بنا بر انکه ایمان ملائکه بسبب انکه غایب اند از حواس اهم است
از ایمان بانبیا و از هفتم ان نه الا یمنع کون الانبیا افضل لجهات اخر کقهر المضاد و المنافی

وکم

و تحمل متاعب و المشاق الی غیر ذلک و کلام درین ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است
چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آن آنست
که در بیان مرتبهٔ خاتمیت مذکور شد **فصل نوزدهم** از باب دویم از مقاله
سیوم در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه و اله از جمیع انبیا سلام الله علیهم و بیان آنکه هر فضیلتی
که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابتست برای آنحضرت با زیادتی اما افضل آنحضرت بر سایر
انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست بثبوت مرتبهٔ خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما استجماع
آنحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس نبوی
علیه و اله السلم فرموده و من نقل کنم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب
باشد بدون اخلال بغرض ما درین مقام و آن چنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن
جعفر الکاظم علیهم السلم عن ابیه عن ابائه عن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلم که یکی از
احبار یهود شام که تورته و انجیل و زبور و صحف انبیا علیهم السلم خوانده بود و عارف شده
بدلایل ایشان جاء الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و اله و فیهم علی بن
ابی طالب علیه السلم و گفت ای امت محمد شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ
رسولی فضیلتی مگر آنکه انتحال آن برای پیغمبر خود کردید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم
از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی بن ابی طالب نعم ما اعطی الله عز و جل
نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد صلی الله علیه و اله و زاد محمدا صلی الله علیه و اله
الانبیا اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو در جواب من خواهی گفت فقال علیه السلم
نعم آنقدر از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان بآن و مذلتی باشد
در شک کنند کانرا در فضایل وی انه صلی الله علیه و اله کان اذا ذکر لنفسه فضیلة قال و لا فخر
و من ذکر کنم برای تو فضایلی وی را به آنکه مستلزم عیبی و منقصی باشد برای انبیا و لکن شکرا لله

علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه و آله پس یهودی گفت من اینک سوال میکنم تو مهیای جواب باش
فقال علیه السلام بیار هرچه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم فرمود فهل فعل لمحمد
شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله افضل من هذا
چه سجده ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضیلته و رحمة من الله
و بتحقیق که بیش ازین تعظیم درباره محمد صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه در مقام
عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده و کذا الملائکة باجمعها و مومنان را
تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی یعنی علیه السلام بذلک قوله تعالی ان الله و ملائکته
یصلون علی النبی یا ایها الذین امنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی آدم
بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی را که ازین بود من غیر ذنب حیث قال تعالی
لیغفر الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا نزلت
ادریس را بلند گردانید و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان
پیغمبر ما کرد افضل ازین حیث قال تعالی و رفعنا لک ذکرک و طعام داد او را از تحف بهشت
در زمان حیات چه روزی که آنسرور متفکر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در وی تحفه
جنت بود و چون بدست آنسرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح و تهلیل در آمدند پس آنسرور
بدست اهل بیت خود داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواست که بعضی از اصحاب خود نیز
دهد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه جنت است و نشاید جز نبی را یا وصی نبی را پس آنسرور
آن تحفه را تناول کرد و ما نیز تناول کردیم و من هنوز مییابم حلاوت آن را در کام خود یهودی
گفت اینک نوح علیه السلام که صبر کرد در راه خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود پیغمبر ما نیز
صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون
کردند و سنگباران نمودند و سایر بی ادبیها بجای آوردند و خدای تعالی ملک الجبال را فرستاد

که باذن محمد صلی الله علیه و اله کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود ارد و هلاکشان کند انسرور
اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن
قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت
قرابت بحرکت امد و نجات فرزند خود درخواست کرد که رب ان ابنی من اهلی حقسبحانه
فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در میان ایشان
نهاد و هیچ رقت بر اقربای خود نکرد ایا صبر کدام در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت
نوح بر قوم خود دعا کرد و خدای تعالی دعوت او را قبول نموده چندان باران از اسمان امد
که قوم او هلاک شدند علی علیه السلم فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت عظیم است
میان این دو امر چه نوح بر قوم خود غضبناک شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود
باانکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت
طلبید و دعای وی مستجاب شده چندان رحمت امد که از کثرت باران به تنک
امدند و استدعا نمودند که باز استد انسرور تبسمی نموده فرمود که بذه سرعة ملالت
ابن ادم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع
می امد و بر شهر قطرهٔ نمی امد یهودی گفت اینک هود علیه السلم از خدای تعالی بر قوم خود نصرت
طلبید حقسبحانه بادی فرستاده قوم او را اهلاک کرد حضرت گفت خدای تعالی پیغمبر ما را
بیش ازین کرامت فرموده چه در روز خندق در هلاک دشمنان وی باد فرستاده
ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین امنوا اذکروا نعمت الله علیکم اذ جائکم جنود فارسلنا علیهم
ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلم خدای تعالی بجهت او ناقه از سنگ
بیرون اورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود که خدای تعالی به پیغمبر ما بیش ازین کرامت
کرد چه ناقه او بسخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و به پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب

ناقه بزبان در آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم
که اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود
شتر را ازو درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی شتری دیگر بزبان آمده گفت فلان
مالک من نیست و او مرا بشهود دروغ صاحب گرده و صاحب من فلان است یهودی گفت
اینک ابراهیم علیه السلام متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او
علی علیه السلام گفت تنبه ابراهیم علیه السلام در پانزده سالگی بود و پیغمبر صلی الله علیه و آله
هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی از ایشان آنسرور را دیده باوصاف
و علامات که در کتب خوانده بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند
و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذا فرمود ارض پس اشاره بآسمان کردند گفت سما گفتند فمن
ربهما قال الله و گفت شما گمان شک دارید من در بارهٔ خدای تعالی ای یهودی آنسرور در صغر سن
متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت
ابراهیم محتجب شد از نمرود بحجب ثلاثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاصد
قتل او بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی و جعلنا من بین ایدیهم سدا دویم و من خلفهم سدا سیم فاغشیناهم
فهم لا یبصرون چهارم و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون بالآخرة
حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان فهم مقمحون یهودی گفت ابراهیم مبهوت گردانید
و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعثت را
که ابی بن خلف الجحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من
یحی العظام و هی رمیم فقال یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل شیئ علیم فانصرف مبهوتا
یهودی گفت ابراهیم بتهای قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت
بزیر انداخته شکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر برانداخت

یهودی گفت

یهودی گفت ابراهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی در معرض قربان در آورد امیر فرمود
پیغمبر ما مصیبتی از آن عظیم تر کشیده چه فرزند ابراهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله
و اسد رسول الله حمزهٔ سید الشهدا را در برابر آنسرور در راه خدای تعالی شهید ساخته
مثله کردند و صبر نمود و اظهار تحسّر نفرمود و گفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون میشد
میگذاشتم حمزه را در دامن احد حتّی یحشر من بطون السّباع و حواصل الطیور یهودی
گفت ابراهیم را قوم در آتش افکندند او صبر کرد و آتش بر وی برد و سلام گشت امیر
گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه بزغالهٔ مسموم ساخت حق تعالی حرّ سمّ را در جوف مبارکش
برد و سلام گردانید یهودی گفت اینک یعقوب علیه السلام که حق تعالی عظیم گردانید از حیز نصیب
او را و اسباط از صلب او و مریم بنت عمران از نسل او کرد امیر فرمود حق تعالی فاطمه سیدة النسا
و حسن و حسین از صلب و نسل پیغمبر ما گردانید یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق
فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود حزن یعقوب تلافی در عقب داشت
در دنیا و قرة العین پیغمبر ابراهیم را در حیاتش قبض روح نمودند و وی مطلقا اظهار جزع
و حزن نفرمود و گفت یحزن النفس و یجزع القلب و انا علیک یا ابراهیم لمحزونون و لا نقول
ما یسخط الرّب یهودی گفت اینک یوسف را علیه السلام بچاه افکندند و بتلخی فراق صبر کرد
و در زندان محبوس شد تا معصیتی از وی در وجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف حبس بسجن یافت
آنسرور نیز سه سال محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و اولاد را با مهاجرت حرم خدا جمع
نمود و حق تعالی او بجهت تسلی خاطرش خواب نمود و رؤیای وی راست گردانید کما قال الله
تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلنّ المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند
آنسرور نیز در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران از حق تعالی تورته داد و در وی حکمت و موعظه
بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را افضل تر از آن عطا نمود چه سورهٔ بقره از قرآن در برابر انجیل است

وطواسین وطه وحوامیم ونصف مفصل بازای تورته ونصف دیگر مفصل وتسابیح در مقابل
زبور ونبی اسرائیل وبراوت موازی صحف ابراهیم وصحف موسی علیهما السلم وزاد له
السبع الطوال وفاتحه الکتاب وهی سبع المثانی والقران العظیم واعطاه الکتاب والحکمه
یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات نمود امیر فرمود حقسبحانه با پیغمبر در سدره المنتهی
مناجات فرمود یهودی گفت خدا بموسی القا کرد محبت خود را امیر فرمود که به پیغمبر ما نیز محبت خود
القا نمود واز محبت خود بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نیست شهادت لا اله
الا الله بی شهادت محمد رسول الله ودر منبرها منادی گفتند بنام انحضرت وبلند نشود
صوتی بذکر خدای تعالی مگر اینکه بلند شود ذکر محمد صلعم یهودی گفت خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی
بنا بر منزلتی که موسی را بود حضرت گفت حق تعالی لطف فرمود بمادر محمد نام محمد را واو را اگاه
کرد اینکه محمد رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود
ودر خواب بود که باو گفتند انکه در بطن تست سید امت چون متولد شود او را محمد نام کن
پس حق تعالی اسم محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق نمود یهودی گفت موسی را فرستاد
بسوی مثل فرعون متجبری وصاحب عتوی ونمود باو ایات ومعجزات بزرگ حضرت گفت
حقسبحانه پیغمبر ما را الجمعی کثیر فرستاد که هریک در عتو وتجبر فرعونی بودند مثل ابو جهل وعتبه و
شیبه وابا البختری ونضر بن الحارث وابی بن الخلف ومثل خمسه مستهزء مانند ولید بن
مغیره وعاص بن وائل واسود بن عبد یغوث واسود بن مطلب وحرث بن طلاطله ونمود
بایشان ایات بینات در افاق وانفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر وثبوت نبوت
ویرا یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدای تعالی
انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از فراعنه مذکور بنوعی که عبرت عالمیان شد ودر باره مستهزئین
نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم بغیر قتله صاحبه فی یوم واحد

بجا بلد

بلکسید م

قتلنی م

چه ولید گذشت به تیری که مردی از خزاعه پرش نشانده بود و گذاشته که خشک شود
خواست که بردارد و شظیه‌ای از و بر اکحلش آمده و تمامت و هو یقول قتلنی رب محمد و
عاص بحاجتی بیرون رفت شکی از زیر پای او بیرون رفته بیفتاد و پایش پاره شده و هو
یقول قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد
جبرئیل با سر ملک جلیل سرش گرفته بر ساق شجره میزد تا بمرد و هو یقول رب محمد و ابن
حارث که پیغمبر بر و نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بر و بگرید بیرون رفته بود
بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبزی در دست و بر روی او میزد تا
کور شد و ماند تا پسرش بمرگ او گریست و ابن طلاطه بیرون رفت در وقتی
بسیار گرم و متحول بحبشی شده باز گشت اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد کرد
که من حرثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند و همه این امور در ساعت
واحد بوقوع پیوست و آنچنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند
تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی از سخن خود و الا قتلناک پس آنحضرت
بمنزل خود آمده در بست و بغایت اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده آورد
که فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار
از مشرکان آنحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین
با من کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الان نزد من بودند
جبرئیل گفت من نیز الان کفایت امرشان کردم و اما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای
خود رسیدند یهودی گفت برای موسی عصی ثعبان گردید حضرت فرمود
برای پیغمبر ما اعظم از آن شد و آنچنان بود که مردی از ابوجهل طلبی داشت
روزی از وی طلب وجه خود نمود و ابوجهل پروای او نمیکرد و تشر بجح

مشغول بود یکی از ندمای وی بر سبیل سخریه با نمرد گفت من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو
التماس کند و از ابو جهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد صلی الله علیه و اله کرد و
ابو جهل همیشه میگفت روزی باشد که محمد بحاجتی نزد من اید با او استهزا کنم انمرد نزد پیغمبر
امده گفت شنیده ام که میان تو و عمرو بن هشام صداقتی هست و میتوانی که حق من از او
بستانی امده ام تا شفیع من شوی پس حضرت برخواست نزد ابو جهل امد و گفت قم
یا ابا جهل و اَدِّ حقه یعنی برخیز و اداکن حق انمرد را و از ان روز کنیت او ابو جهل شد پس ابو جهل
برخواست و فی الحال حق انمرد را ادا کرده بمجلس خود برگشت یکی از اصحابش گفت توبی
از محمد ترسیدی و حق مرد ادا کردی جواب داد که معذور دارید مرا بدرستی که دیدم
از طرف یمین وی مردانه که در دست داشتند حربهائی که میدرخشیدند و از طرف چپ
وی اژدهائی دیدم که دندانها بهم میزدند و اتش از چشمهاشان لمعان میزد اگر امتناع مینمودم
ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابو جهل دعوی کرد نزد قوم خود که برود و کار
محمد را کفایت کند پس برخواست و سنگی بزرگ برداشت و امد نزد انحضرت در وقتی که
در حول الکعبه در سجود بود و طول عظیم در سجده مینمود پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد
سنگ بر پای ابو جهل امده مجروح شد و فزع و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال
او سوال کردند گفت فحلی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده و نزدیک بود که مرا فرو
برد دستم بلرزید و سنگ بر پای من امد یهودی گفت موسی ید بیضا داشت امیر فرمود
پیغمبر ما اعظم ازین داشت چه هر جائی نشست نور از یمین و یسارش لمعان میزد چنانکه
مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی بر دریا زده گذشت امیر فرمود که در غزوه
حنین بوادی رسیدیم بسیار عظیم چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود
اصحاب مضطرب شده گفتند که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود که تا

اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود امده دعا کرد و گفت بارخدایا هر پیغمبری را
دلالتی عطا کردهٔ آیت مرا نیز بنما پس سوار شده بر آب زدیم همه از عقب او سواران شدیم
و از اب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگ دوازده
چشمه بیرون امد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین بظهور پیوست روزی که در حدیبیه
محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب
نموده دست مبارک بر بالای ان نهاد و از میان اصابع انور عیون منفجر شد چندانکه
مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت
تیری از کیش بیرون کرده ببراء بن عازب داد و گفت این سهم در ان قلیب بر زمین
فرو بر ففعل ذلک فتفجرت اثنا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شد
در یوم المیضاة امری که عبرت شد و علامتی بر منکران نبوت انحضرت را مانند حجر موسی
و ان چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که در و وضو میگرفتند طلبیده دست مبارک در و
فرو برد ناگاه اب از ان میضاة جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه هشت هزار مرد
ازان وضو گرفتند و اشامیدند و سقی دواب نمودند و نیز هر قدر که خواستند بردا شتند
یهودی گفت بر موسی علیه السلم منّ و سلوی عطا شد علی علیه السلم فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش
غنایم حلال شد و پیش از و حلال نبود و غنایم افضل است از منّ و سلوی و برین
نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و بر امتش گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا
هم احد بحسنة و لم یعملها کتبت له حسنة فان عملها کتبت له عشر و پیش از پیغمبر ما برای هیچ
پیغمبری این مزیت نبود یهودی گفت تظلل غمامه از ایات موسی بود علی علیه السلم فرمود
که تظلیل غمامه برای موسی علیه السلم مخصوص تیه و محمد صلی الله علیه و اله کانت تظلله الغمامة
من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت اینک داود علیه السلم که خدای تعالی اهن را برای او

نرم گردانید که از و درع میساخت علی علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین کرد
فانه لین الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بگریست بر خطیئه
حتی بکت معه الجبال امیر فرمود چون پیغمبر ما بنماز می ایستاد شنیده می شد از سینه مبارکش
آوازی مانند آواز دیگ که بجوشد و حال آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی
او را از عقاب و مدت ده سال باطراف اصابع قیام می نمود حتی تورمت
قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب فی ذالک قوله تعالی
طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بتو بجهت این نبود که تا این
غایت محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد باو گفتند الیس الله
عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی ولیکن شکرانه این
میکنم آنچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت
با پیغمبر ما نیز میکرد روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود
ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر صدیق شهید پس قرار گرفت اطاعة
لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از و میتراوید حضرت فرمود
ما یبکیک یعنی چه چیز گریه میدارد ترا جبل باواز در آمده گفت روزی مسیح علیه السلام
بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودش ناس و
حجاره باشد و من از آن روز که این سخن شنیدم میگریم که مبادا از آن حجاره باشم حضرت
فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی گفت
اینک سلیمان علیه السلام اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی امیر علیه السلام فرمود
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله افضل ازین عطا کرده شد روزی نازل شد بر او ملکی
که هرگز هبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل بود علیه السلام و گفت یا محمد اگر

پادشاهی

برای تو اورده ام استان جمیع
کوهها ذهب و فضه گردد برای تو
و با تو سیر کنند هر جا سیر کنی و اینهمه که
صح

اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزاین ارض گفتم از تو باشد نبی
انکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل
آمد که خلیل وی بود از جمله ملایکه ایمائی نمود جبرئیل بتواضع و بندگی اشاره فرمود
پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی
کنم آکل یوماً ولا آکل یومین تا ملحق شوم براداران خود از انبیا و هیچ گونه رغبتی و
التفاتی بپادشاهی دنیا و باین جمله که گفتی ندارم فزاده الکوثر واعطاه الشفاعة
وذالک اعظم من تلک الدنیا من اولها الی اخرها سبعین مرة ووعده المقام
المحمود چون روز قیامت شود خدای تعالی وی را در عرش خود نشاند فهذا
افضل مما اعطی سلیمان علیه السلام یهودی گفت سلیمان را ریاح مسخر بود که سیر
به فی بلاده غدوها شهر و رواحها شهر یعنی باد وی را سیر میفرمود بهر جا که میخواست
از بلاد خود بسرعتی که چاشت یکماهه راه طی میکرد و شام یکماهه راه علی علیه السلام
گفت پیغمبر ما را افضل ازین داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که
یکماهه راه است سیر فرمود و از انجا بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راه هست
عروج نمود منتهی شد بساق عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از انجا نزدیک شد
بسوی خدای تعالی بحسب علم و دانش و معرفت نه بحسب مکان و طی مسافت
پس فرو فرستاده شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت
بصر مبارکش را و بآن نور دید و مشاهده کرد عظمت خدای خود را بفواده و دلش
نه بر ما بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی
واین کنایه است از غایت قرب فاوحی الی ربه ما اوحی و از جمله ما اوحی
آیه بود که در سوره بقره است قوله تعالی لله ما فی السموات و ما فی الارض وان

تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشآء ویعذب من یشآء والله علی کل
شیء قدیر یعنی خدای تعالی راست هرچه در اسمانها و زمینهاست و اگر اظهار کنید هرچه را
در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را بان و می امرزد هرکرا
میخواهد و عذاب میکند هرکه را خواهد و این ایه بر جمیع انبیآء سابق عرض شده بود و بر امتان
خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این ایه دیگران عمل بمقتضای ان ابا نمودند از قبول
ان و چون بر انحضرت عرض شد و وی بر امت خود عرض نمود قبول کردند و چون
پیغمبر بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود امن الرسول بما
انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت خود فرمود و المؤمنون کل امن بالله وملائکته
وکتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول با عدم طاقت رحم نموده
رفع بمقتضای ان فرمود و گفت لا یکلف الله نفساً الا وسعها لها ما کسبت وعلیها
ما اکتسبت پیغمبر چون خدای را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم
سابقه بان مواخذه بودند نموده گفت ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا حق تعالی
ان از نیز رفع نمود پیغمبر طلب زیادتر کرد و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا
نموده گفت ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی ان از عطا
کرد و گفت شداید و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان
قبول نمود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند از ان بقاع و خواه نزدیک
و برای تو و امت تو همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه چون بنجاستی میرسید
مامور بودند بمقراض کردن موضع نجاست و قد جعلت الما لامتک طهورا و قبول
قرابین ایشان که بر اعناق خود به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده
ان را بسوزاند و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر و محزون بر گردد و از

152

قربان امت فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد ثواب آن
مضاعف کنم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم و نماز ایشان در ظلم لیالی و انتصاف انهار بود و
پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانروز بر امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف
لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین صلوات و حسنه امم سابقه بحسنه بود و سیئه بسیئه و حسنه
امت تو بده حسنه است و سیئه بسیئه و گناه ایشان بر درهای خانهای ایشان نوشته
میشده و همه بران مطلع میشدند و توبه ایشان ان بود که محبوب ترین خوردنیها را بر خود
حرام کنند و اگر قبول میشد در عوض صد سال هشتاد سال و پنجاه سال قبول میشد
بعد از انکه بازای ان گناه در دنیا عقوبتی کرده شود و گناه امت تو پوشیده شده است
بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده میشود بتوبه که طرفة العین کنند بدون
اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش و الطاف الهی تا با نیمرتبه دید طلب
زیادتی نموده گفت ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرموده گفت بتحقیق که بر
داشتم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه و حکایت کرده شد برای تو انکه تکلیف
نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست عفو
و غفران کرده م از تا بیان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین حق تعالی
فرمود قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با انکه امت تو در قلت نظر
بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشد که بر بدن گاو سیاه باشد همیشه ایشان غالب
و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیانرا و هیچکس استخدام ایشان
نتواند کرد و واجبست بر من که غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و
غرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند باهل دین تو یهودی گفت شیاطین
مسخر سلیمان علیه السلم شدند یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل امیر المؤمنین علیه السلم
فرمود برای پیغمبر ما افضل ازین عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند

از امت نزده گفت و اعفو عنا و اغفر لنا انت مولانا حق تعالی فرمود عفو ص

۲

بر کفر خود و سخر پیغمبر ماندند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند
نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن
شنیدند و معذرت خواستند گفتند ما ندانستیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن
و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هفتاد نفر از ایشان آمده معذرت خواستند
و متابعت کردند بصلواة و صیام و زکواة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان
و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد هر جن و انس را یهودی گفت اینکه یحیی بن زکریا
یقال انه اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه
میگریست بی آنکه گناهی از وصادر شود و روزه بروزه می برد امیر علیه السلام
فرمود که کار پیغمبر ما ازین عظیم تر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت و عبادت اوثان
نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و علم و حکمت تابع بود و پیغمبر ما را داده شد
حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبده اوثان و حزب
شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت ضمی ننمود و غیر خدای یگانه نپرستید و هرگز
دروغ نگفت و بیطالان قوم راغب نشد و کان امینا صدوقا حلیما و هفته بهفته
و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش میکردند میفرمود انی لست کاحدکم
انی اقیل عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم و نیک ام و عاجز نشوم
از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه بلکه من قیلوله میکنم
نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان میگریست
که مصلای مبارکش تر میشد از خشیه خدای تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینکه
عیسی بن مریم یزعمون انه تکلم فی المهد صبیا امیر ع فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزاد از بطن امه
دست چپ بر زمین نهاد و دست راست بر آسمان برداشته کلمه توحید گفت
و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای

۸۵۳

بجرای شام وقصور حمرای سماوه وقصور بیض اصطخر را باحوالی ونواحی هر کدام ودر شب
مولد انحضرت دنیا بمرتبه روشن شد که جن وانس وشیاطین باضطراب درامدند
وکفتند که در زمین حادثه عظیمی حادث شده ومشاهده میشد درانشب صعود ونزول
ملائکه که بعضی بر اسمان میرفتند وبعضی از اسمان نازل میشدند وابلیس بنابر مشاهده
اعاجیب که درانشب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا معلوم کند واو را در
اسمان سیوم جای نشستنی بود وسایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند
واز ملائکه خبری معلوم نمایند که ناکاه همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی کعیسی
ابرای اکمه وابرص مینمود امیر فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر شد
روزی از حال مردی از اصحاب خود سوال کرد کفتند یا رسول الله از شدت آفت
وعاهت مانند جوجه مرغی شده که پر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه فرموده
کفت تو در حال صحت بچه دعا مداومت میکردی انمرد کفت همیشه میخواندم که یارب
ایما عقوبة انت تعاقبنی بها فی الاخرة فعجلها لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در
اخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل ان کن تا در اخرت اسوده باشم حضرت فرمود چرا
نمیکفتی که اللهم آتنا فی الدنیا حسنة وفی الاخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا واخرت با من
احسان ونیکوئی کن انمرد این کلمات بر زبان رانده فی الحال شفا یافت فقام صحیحا وخرج
معنا ونیز روزی مردی از جهینه نزد انحضرت امد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود
حضرت قدحی از اب برداشته اب دهن مبارک درو افکند وفرمود که جسد خود را
ازان اب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام با وی نماند ونیز
ابرصی نزد انحضرت امد حضرت اب دهن مبارک بوی افشاند انمرد برنخواست
از پیش او مکر صحیح وسالم ونیز روزی زنی امد وکفت یا رسول الله پسرم مشرف بر

شده و هرچند طعام بر وعرض میکنیم از کثرت تشاب قدرت بر تناول ندارد حضرت
نزد او امده گفت جانب یا عدو الله و ولی الله یعنی ای دشمن خدا و دوست خدا
فقام صحیحا و قتادة بن ربعی را در روز احد نیزه بر چشم امده از حدقه بیرون افتاد
حضرت دست مبارک بر وگذاشته فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش بخوبی
زیادتی نور و حسن فرق نداشت و عبد الله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق
دست از بدن جدا شد حضرت دست جدا شده را بمحل خود نهاده دست مبارک
بران مالید فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را
در جنگ کعب بن اشرف بچشم و دست و عبد الله بن انس را بچشم مانند این رسید الحضرت
دست مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی مینمود امیر المؤمنین علیه السلم
فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیات در غیر ذی حیات در دست پیغمبر ما
سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما مردگان سخن گفتند و استغاثه
از عذاب کردند و نیز روزی در طایف گوسفندی مسموم بریان کرده نزد الحضرت
اوردند خواست تناول نماید گوسفند بریان بزبان درامد که یا رسول الله لا تاکلنی
فانه مسمومة پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم بینات است چگونه که بعد از ذبح
و سلخ و بریان کرده سخن گوید و نیز حضرت شجره را اواز میکرد و جواب می شنید و با بهیمه
سخن میگفت و میشنید و سباع با او تکلم نموده گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از مخالفتش
نمودند یهودی گفت عیسی خبر میداد بما یاکلون و ما یدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر
میداد که صاحبش علم بان داشت و از عیسی در حایطی و پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی
خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم بان نداشت مانند موت که کی خواهد شد
و حرب که خواهد بود و کشته که خواهد شد و بسیار بود که مردی می امد که از حضرت سوالی

کند حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت هرچه او خواسته بود و حضرت
وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او
امده گفت امده ام که پسرم را که گرفتار شده خلاص کنم حضرت فرمود که دروغ گفتی بلکه میان
تو و صفوان بن امیه صحبتی واقع شده یاد کشتگان بدر گردید و گفتید والله للموت خیر
لنا من البقاء مع ما صنع محمد بنا و هل حیات بعد اهل القلیب و تو گفتی که والله که اگر عیال
و دین بر من نمیبود میرفتم و ترا راحت میرساندم از قتل محمد بن صفوان تعهد عیال و تقبل
دین تو کرده امده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا
الله و ان محمد رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیات مرغی
ساخت نفخ در او کرد و مرغی شد امیر فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شده و در روز
حنین حضرت حجری برداشت و ان حجر بتسبیح و تهلیل در امده پس حجر را گفت پاره شو
حجر سه پاره شد و از هر پاره شنیده میشد غیر انچه از پاره دیگر شنیده میشد و نیز در روز
شجره را طلبید هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در امد پس بشجره گفت منشق شو شجره بدو
نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد پس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی داد
بنبوت او پس گفت بمکان خود باز شو تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی
گفت عیسی زاهد بود حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه و اله کان ازهد الانبیاء علیهم السلم چه
انحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد انحضرت مائده ننهادند که در و
طعامی باشد که اهل نعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمود و از نان جو نیز هرگز چندان
تناول نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی و انحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار
درهم نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من البلاد و مکن له من
غنایم العباد یعنی دیناری و درهمی از و نماند با انکه بلاد گرفت و غنایم عباد را صاحب شد

و لبنا بود که روزی سیصد هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد سایلی
میرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی ال محمد صاع من شعیر ولا صاع من تمر
ولا درهم ولا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله
صلوات الله علیه و اله و گواهی میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد
مگر انکه درباره محمد صلی الله علیه و اله همه انها جمع فرمود و زیاده نیز نمود اضعاف درجات

فصل بیستم از باب دویم از مقاله سیوم در معراج انحضرت بدانکه اگرچه
کیفیت معراج و خوارق عادات و جواز ان علی الاطلاق مبین شد لیکن خصوص معجزه
معراج بنابر استبعادی عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب انچه مشهور شده از فلاسفه
امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیانیست و لهذا اختلافی عظیم میان اهل ملت
دران واقع شده بعضی برانند که ان قضیه در منام واقع شده و جماعتی برانند که در یقظه
بوده لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السما
و حق انست که در یقظه بوده و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السما
چنانکه دالست بران احادیث وارده در قضیه معراج و مخالفین مستندند بمجرد استبعاد یا
مانند اکثر معتزله و یا انچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه و اله
و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحه و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث
مستفیضه و قول اکثر علمای ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و اما استبعاد چون در
اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است به بیان حقیقت حال در مسئله مذکوره
پس گوئیم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی و ان امریست که دلیل عقلی
قایم باشد بعدم جواز وقوعش مگر عدم مانند وجود حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی
و ان امریست که دلیلی قایم نباشد بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند مجی شجره

155

چه اسباب عادیهٔ حرکت ارادی در شجره معلوم الانتفاست پس وقوع حرکت ارادی از
شجره بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفای اسباب عادیه مستلزم انتفای سبب
مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجبست بودن معجزه
از قسم اول والا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش از قسم دویم والا بر عقل واجب
شدی تکذیب ان مثلا اگر شخصی دعوی نبوت کند و گوید که معجزهٔ من انیست که جمع میان
نقیضین کنم هر اینه واجب باشد مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدمه دانستی
بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات چه دلیل
اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی
موقوفست بر یکه جهات متعین شده باشد پیش ازان حرکت پس هرچه محدد جهات
باشد یعنی جهات باو متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص
بمحدد جهاتست و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی
نباشد لیکن چون ایشان قایلند که مادهٔ فلکیات مطلقا مادهٔ نیست که قبول انفعالات
متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست بقبول مادهٔ وی
انفعال تجددی را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی
باشد نه ممتنع عقلی و قضیهٔ معراج موقوف بوقوع خرق در محدد جهات نیست و احادیث
رویه نیز مشعر بوقوع ان نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق

فصل بیست و یکم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در بیان کرامات اولیاء الله

ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه ان باشد که محبوب خود را و رضای محبوب
خود را بر جمیع مرضات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود را
بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لامحاله بخلاف

رضای او عمل بکند و بر رضای او نگزیند و شک نیست که اینمرتبه ایست بغایت بلند فی الحقیقه

انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل اینمرتبه عظما و وجوب بعثت در قضای الهی مقرر

نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی لیکن هرکه ادعای اینمرتبه کند تصدیق او واجب

نباشد مگر انکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر انکه منافی ان

بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند

و سایر مؤمنان بحسب ظهور اثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی ان در مظنهٔ جواز امکان

باشند و چون شخصی باینمرتبه رسد ظهور خوارق عادات که او راست ممکن از و عجیب نباشد

وگاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین و مشتبه بمعجزه نشود چه

معجزه مقرون بدعوت نبوت باشد و اینطایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان

نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای ان کند بر سبیل اغوا هر اینه در دست او ظاهر نشود مگر بر

سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت انها بمعرفت مجاری عادات و حذاقت

در علم باسباب عادیه و غیر ان حاصل تواند شد و ظهور خرق عادت را در دست اولیاء الله

کرامات گویند بنا بر انکه لامحاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشانرا نزد خدای تعالی

و ایا جایز باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت خلاف است و شک نیست که جماعتی که

منصوص باشند از جانب خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت و خلق و حجة الله باشند

مر ایشانرا جایز بلکه واجبست ادعای اینمرتبه و اظهار ان حسب المقدور و ظهور خوارق عادات

بر طبق ان معجزه باشد مر ایشانرا دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای اینمرتبه

و عدم عمد و قصد بر اظهار خارق عادت اولی تواند بود باب سیوم

از مقالهٔ سیوم در امامت و دران چند فصل است فصل اول در معنی امامت و وجوب عصمت و نص

و افضلیت در امام بدانکه هرکه معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته

باشند

باشد چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید شک نکند
در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چون
وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنابر عدم استعداد مادهٔ قابله و یا بنابر مصلحتی دیگر که حقیقتش
مختص است بخدا معرفت ان واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد
لیکن کفایت حاجت مکلفین از و حاصل تواند شد ناس باشد و وجود چنین شخصی در هر
زمانی مستبعد نیست نه عقلاً و نه عادةً اما عقلا ظاهر است و اما عادةً بنابر انکه وجود علمای
کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب
خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت
تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا مأذون از و باشد و گرنه کفایت نبی از و حاصل
نتواند شد و این در نهایت ظهور است و ازینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس در امور
متعلقه بدین نتوان کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا و کسی اگر گمان کند که
پیغمبر صلی الله علیه واله در امری از امور عمل برای خود میکرده و منتظر وحی الهی نبوده هر اینه
بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دین داری خارج
بود و نقصش اقرب است نزد عقل سیما که مخالف نص قران مجید است که و ما ینطق عن الهوی
ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی امور دون بعضی در نهایت رکاکت است
چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی و وحی ربانی و هرگاه پیغمبر
عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای ان باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع
باشد در زمان نبی اولی خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر
بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی آمر ناهی که از و
فرا گیرند و باو رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق اینمرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید

روا نبود که پیغمبر تعیین نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین و حال انکه بیان کرده تمام امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه باداب و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال انکه هیچ یک از خلفا و ایمه که ایشان مختص اند بقول بامامت ایشان متصف نیستند بمجموع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لامحاله موقوفست بمعرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمیدانند در امامت و ندعی انهم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوفست بعدالت بالضروره و ایشان ان را شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگرچه فاسق یا جاهل باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام مالم یخالف حکم الشرع سوا کان عادلا او جایرا و همچنین در سایر کتب ایشان چنانچه بر ادنی متتبعی پوشیده نیست و نیز خلیفگی پیغمبر موقوفست باذن پیغمبر بالضروره و از انچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار این شرط نیز و نیز خود متفطن باین معنی شده گفته فان قیل الخلافه عن نبی صلی الله علیه و اله انما یکون فیما استخلفه النبی صلی الله

علیه و اله فلا یصدق التعریف علی امامة البیعه و نحوها فضلا عن ریاسة النایب العام للامام
قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت
از نبی نمیتواند بود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی
که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوییم
که لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد و بر تقدیر تسلیم مراد از خلیفه
کردن نبی اعم است ازینکه بیواسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست رکاکت این جواب
چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص اوست منع امریست
بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه تسلیم مقدمهٔ ممنوعه کرده شد تعمیم
بواسطه و بیواسطه بهیچ وجه صورت نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است
و مفروض اینست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت
نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه اعمست
از خلیفه و کل امت باینمعنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست
که نبی خود استخلاف انشخص کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه
کرده سخن درانست که باینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلاً
و نه عرفاً چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس تعریف
امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل بودنش و وجوب
نص نبی بر امام و مراد از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت پس بیانش
انست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه
بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و روا
نبود خروج وی از مقتضای ان و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت باشد

مگر تا که عدالت و وجوب بقا بر حکم ان و اما وجوب افضلیت امام کر اجماعی علمای ماست
بنا بر انست کر چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا
قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب
نمیبود و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نمیبود و افضلیت
امام ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت
فصل دویم از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در ذکر اختلاف ناس در امامت
و امور و شرایطی که معتبر است در امامت بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است
بلکه جمیع اختلاف دینیه متفرع است برین اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه
منشعب اند از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف
بین الامة خلاف الامامة اذ ما سُلّ سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سُلّ علی الامامة
فی کل زمان و اول کسی که این خلاف از وی صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت
نبوی در مرض الموت کاغذ و دوات طلبید که بنویسید وصیتی تا کسی را مجال خلاف
نماند و چون مکرر در ایام حیات نص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته
بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای ان نخواهند کرد یا تاویل و انکار آن
خواهند نمود اراده کرد در حال مرض الموت که ان وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت
مسدود باشد بدواة و بیضاء لانه یل عنکم مشکل الامر واذکر لکم من المستحق لما بعدی و عمر منفطن
باینمعنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل لیهذی و فی بعض الروایة ان
الرجل قد غلب علیه الوجع وانه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی اینمرد مرض بر و غالب شده
هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی و این روایت علی اختلاف الروایات
متفق علیه است میان ما و مخالفین و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطریق ایشان

ایتوم

مروی شده واکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه وغیر کلامیه خود نقل نموده اند واعتراف
بصحت ان کرده اند وارباب سیر وتواریخ نیز نقل ان در کتب وتصانیف خود نموده اند
وبعبارتی که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین اورده ومضمون روایات
علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است وعلامه در کتاب کشف الحق ونهج الصدق

بهم است

از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را از صحیح مسلم نقل کرده که چون
رسول صلی الله علیه واله بیمار شد دوات وکاغذ طلبید تا بنویسید کتابتی که مختلف نشوند
بعد از و واراده حضرت ان بود که نص کند در حالت موت بر ابن عمش علی علیه السلم
پس عمر منع کرد وگفت پیغمبر شما هذیان میگوید پس غوغا شد واختلاف کردند حضرت
دلتنگ شده گفت دور شوید وصاحب کتاب ملل ونحل که از اعاظم علمای اهل سنت است
در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده
ادم علی نبینا وعلیه السلم واول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر صلی الله علیه واله
واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلی الله علیه واله نوشته شود ونقل کرده اند
از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی علیه
السلم مرضه الذی توفی فیه قال ائتونی بدواة وقرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی
فقال عمر ان رسول الله صلی الله علیه واله قد غلبه الوجع حسبنا کتاب الله وگفتگو بسیار شد پس
حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة
ما حال بیننا وبین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن ومانع گشتن عمر بود
میان ما ومیان نوشته پیغمبر صلی الله علیه واله وبالجمله خلاف درین مسئله در چند موضع واقع است
اول در ینکه این مسئله از اصول دینست یا از فروع جمهور اهل سنت برانند که از فروع است
بنا بر انکه بقای دین را موقوف ندانند بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند

پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشند بامام قال شارح المقاصد لانزاع
فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنابر انکه قیام بامامت و نصب امام از فروض
کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که شارع قصد تحصیل ان فی الجملة کرده نه از هر احدی
و لاخفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس
در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج
لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد
و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنابر انکه بقای دین و شریعت را موقوف
دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت دین بامام بمنزله
حاجت دین است بنبی و بیانش در فصل اول کرده شد و نیز حدیث مستفیض مقبول
بین الجانبین که قول بمضمون ان بحسب ظاهر اجماعی امتست و هو قوله صلی الله علیه و اله
من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید ماست کما لا یخفی دویم از مواضع
خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنابر انکه وجود امام از مقومات
دینست نزد ایشان و با عدم عصمت مأمون از تغیر و تبدیل شوا نبود و نزد غیر امامیه عصمت
شرط نباشد بنابر انکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل او
توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون
ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر اینه مر اهل حل و عقد را رسد که اتفاق کنند
بمنع فعلی اگر محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب حروب و باید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت
از ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند
امراض مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی
مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و

159

جنون و اغما و امراض منفّره علوم و همچنانکه واجبست خلوّ از عیوب مذکوره ابتدا واجب است
خلوّ از طریان ان نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود و یا اعمی و اصم و اخرس گردد و نیست
مراد از عصمت از عیوب مذکوره و مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند
و خلوّ از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرّد خلوّ کافی نیست بلکه واجب است
بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر و طاری شو اند شد چنانکه در عصمت بنابر مشهور کافی
نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا
ما در رساله سرمایهٔ ایمان عصمت را اعم گردانیده ایم از کلا الشرطین بلکه از خلوّ از عیوب نسبی
نیز مانند دنائت اباء و عهر امهات و رذالت قبیله و درین کتاب نیز برین اصطلاح جریان
خواهد رفت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلوّ امام است از امور منفّره
که هر اینه مانع از انقیاد و اطاعتست چنانکه در نبی بنابر انکه خلوّ مذکور لامحاله لطفی است ممکن
بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و گرنه نقض غرض لازم اید و مخالفین اگرچه عدالت را
در امامت بیعت و اختیار شرط دانند و برائت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق
و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جدا شود عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت
و برائت مذکورین موضع سیوم وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را
راهی نیست بمعرفت عصمت بنابر انکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود
نص بر وی من عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قایل بوجوب نص نباشند
موضع چهارم افضلیت جمهور قایلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند
بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابو الحسن اشعری نقل
کرده اند بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنابر انکه امام هرگاه افضل باشد
کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الآراء علی متابعته و لان الامامة خلافة عن النبی صلی الله

قول م

فیجب ان یطلب لها من له رتبه اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم وجوب
کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است
بالاتفاق بخلاف خوارج واکثر معتزله دلیل جمهور قوله علیه السلم الائمه من قریش وقوله علیه السلم الولاة
من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا الاوامره وقوله علیه السلم قدموا القریش ولا تقدموها واجماع
صحابه یوم السقیفه لما قالت الانصار منّا امیر ومنکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش ولم
ینکر علیه احد من الصحابه فکان اجماعا دلیل مخالف من ما نقل قوله علیه السلم اطیعوا ولو امّر علیکم
عبد حبشی اجذع ومن المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک والدین بل بالعلم
والتقوی والبصیرة فی الامور والخبر بالمصالح والقوة علی الاهوال واجیب عن المنقول
بان ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلّه وعن المعقول بان لشرف الانسان
وعظم قدرها فی النفوس اثرا تامّا فی اجتماع الاراء وبذل الطاعه والانقیاد ولا الیق بذلک
من قریش الذین هم اشراف الناس سیّما وقد اقتصر علیهم ختم الرساله وانتشرت منهم الشریعه
الباقیه الی یوم القیامه کذا قال فی شرح المقاصد والعجب انه قال بعد ذلک واشترطت الشیعه
امورا منها ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک شبهه فضلا عن حجه چه همانکه در جواب دلیل عقلی
مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه اشرف بطون قریش است
وختم رسالت وانتشار شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش وحال آنکه نزد شیعه
تقدیم غیر اشرف بر اشرف سیّما استجماع سایر شرایط قبیح است عقلا پس حجت ایشان اوضح
حجج باشد موضع ششم وجوب نصب امام که واجبست یا نه وبر تقدیر وجوب علینا ام
علی الله سمعا او عقلا جمهور اهل سنت واکثر معتزله بر انند که واجبست نصب امام بر امت
سمعا وطایفه از معتزله قایلند که واجبست بر امت عقلا والشیعه علی انه واجب علی الله عقلا
وطایفه نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا وابو بکر اصم قایل است

بعدم

بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن عن الوقوع فی الفتن وبوجوب
عند خلاف ذلک وبعضی قایلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن وبعدم وجوب
عند الخوف مستشد اهل سنت بر وجوب سمعی بر امامت چند وجهست الاول وهو
العمدة اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه
واله وکذا عقیب نوبت کل امام و روایت کرده اند که ابو بکر بعد از وفات رسول صلی الله
علیه واله گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد
رب محمد فانه حی لا یموت ولابد است مر این امر را از کسی که قایم بان باشد پس بیارید
رایهای خود را و ببینید که لایق ان کیست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده
گفتند صدقت ولم یقل احد انه لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل
چه اجماع صحابه در همین محل منع است بلکه خلاف ان معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی
متتبع و حال انکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که چه مستشد بودند ایشان
بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول را گذاشتند و بان مشغول شدند
اگر بوجوب عقلی مستشد بودند اهل سنت قایل بان نیستند و اگر وجوب سمعی بود و پیغمبر
امر نکرده بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود و قران دلالت
نکرده و قیاس گنجایش نداشت وادلهٔ سمعیه منحصر است درین مذکورات پس مستشد صحابه که اتفاق
درین امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل بباطل لهذا جمعی که هوای نفس درباره ایشان
گمان نیست فاطمه علی و عباس و ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت
ایشان دران اتفاق داخل نبودند و دیگر انکه پادشاهی یا رئیسی را مثلا که موجود باشند کسی
مثل عباس و پسر برادر و دامادی مثل علی که بالاتفاق وصی وی بود بیگانگان را بدون اذن
از ایشان و مصلحت با ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند

ایا توانند بود صدور این مکر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم اعتنا بامر دشان

پادشاه و رئیس مذکور وجه دویم شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش

للجهاد و غیر ذلک من الامور المتعلقه بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجبست بر امت

بامر شارع و موقوف بوجود امام پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهة وجوب

امور مذکوره بر ایشان و جواب ازین دلیل انست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد

بر امت بلکه واجبست بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق امام و انیکه امر تقطع ید سارق

مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوع است و مقدمهٔ واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد

واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهة وجوب زکوة و انیکه در ما نحن فیه مقید داشت

نه وجوب بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعوی است خالی از بیان

و مادر مقام منعیم ازان وجه سیوم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی و استدفاع

مضار لا تخفی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضروره کما قال امام الرازی

فی الاربعین او یکاد تلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد فاما الکبری فبالاجماع و اعتراض

کرده صاحب تلخیص محصل برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح و لیس

من مذهبکم و الکبری اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه خلاف

مذهب گردید و بنای صغری بران نهاده شد کبری نیز و علی هذا اوضح خواهد بود چه بر تقدیر

وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع

مضار و شارح مقاصد جواب گفته ازین اعتراض باینطریق که بودن شیٔ مشتمل بر صلاح

و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب و عقاب

اخروی است و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی

لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال و لا ینبغی ان تخفی مثل هذا علیه الا ان یکون الرجل

و موقوف بوجود مقدمهٔ واجب باشد و مقدمهٔ واجب واجب می چنانکه در علم اصول ثابت شده پس نصب امام

العلم

العلمی فی هذا الغایة من الشعف بالاعتراض وجواب‌ش انست که منافع و مضار معتبره در
صغری اعم است ازینکه دنیوی باشد یا اخروی یا اعتراف شما چه امامت ریاست
عامه ایست در امور دنیوی و اخروی و صلاح و فساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع
حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین محل نزاعست پس لابد است از عقلی
بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی وضوح ان کنید لامحاله کبری اوضح ازین خواهد
بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و لااقل اخفی از و نشواند بود پس حاجت تعرض
اجماع نباشد و از انچه گفتیم ظاهر شد که مشعوف باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب
خود در گرمی هنگامه جدال مبین اینمعنی است و مستند قایلین بوجوب عقلی بر امت
وجه سیوم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضرورة کنند نه باجماع
چه ایشان قایلند بعقلیت حسن و قبح پس اعتراض مذکور برایشان وارد نباید و جواب
مستند ایشان انست که دفع ضرر فی الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم و منصوص
علیه باشد و نصب چنین امامی از قدرت امت خارج است لامحاله و نیز چون ثابت
کنیم وجوب علی الله را ساقط شود وجوب علی الناس و قایلین بوجوب عقلی علی الله
بر سه فرقه اند اولی اسمعیلیه و اعتقاد ایشان انست که معرفة الله حاصل نشواند شد مگر بتعلیم
نبی یا امام پس واجبست بر خدای تعالی که خالی نگرداند ارض را از معصومین که تعلیم معرفة الله
کننده خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفت الله پس بطلان این
مذهب ثابت شد دویم غلاة و هم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس
احوال الاغذیه و الادویة السموم المهلکه و یعرفهم الحرف و الصناعات و ضعفش ظاهر است
سیوم اصحاب ما اعنی امامیه اثنا عشریه رضوان الله علیهم و مستند او وجهست یکی حاجت
شریعت باقیه الی یوم القیامه بحافظی معصوم مامون از تغیر و تحریف چنانکه محتاج است

در ابتدا مبلغی معصوم مامون وحاجت شریعت در یفا بحافظی بغایت پنهان است
بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیقست دوم
حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مامون از جور ومیل پس وجود امام
لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود
بفعل تکالیف وشک نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه
چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عالم عادلی که عدالتش مامون باشد
از برطرف شدن واینمعنی بخبر دادن نبی وتعیین وتنصیص وی متحقق شود وتحقق
علم واصل عدالت ضروری الامکان بل وقوع است ونیز ظاهر است عدم استلزام
وجود امام مر مفاسد را چه مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب
بر وجود اوست از غایت ندرت ملتفت الیه شواند بود وبیشتر دانستی که ترک
خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لامحاله پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطفست
متصور نباشد پس لامحاله نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد والا حجت
خدای تعالی بر خلق تمام نشود اینست مراد از انچه مستفیض است از علی بن ابی طالب
علیه السلم که انه قال لا تخلو الارض عن قایم لحجة الله اما ظاهر مشهور او خایف مستور
لئلا یبطل حجج الله تعالی وبیناته وچون وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد
پس غیبت او وعدم تصرفش در امور بنا بر انکه معصوم است واز تقصیر وی نتواند
بود بلکه لامحاله از خوف اعادی وعدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان
باشد منافی غرض نصب امام نباشد ومانع وجوب نتواند شد وهرگاه در این
دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله وفضله قادر شوی بر دفع
جمیع شبهی که مخالفین درینمقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات

چهارم

الفتح

القبیح و هو لم و ان اداء الواجب و ترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق و اقرب
الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع الناس و انه انما
یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام و هو لیس
بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبهة الواهیة التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه
از خوارج که قایلند بنفی وجوب نصب امام انست در نصب امام برانگیختن فتنهاست
لان الائمة متخالفة و الآراء متباینة فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن و یقوم
الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد
و تفرده باستجماع الشرایط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع و اوجب الجواز
و ازین دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امامت بر امت
لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول موجب تفرد و ترجح و قطع فتنه
و نزاع تواند شد و جواب از قبل قایلین بوجوب بر امت انست که اعتبار ترجیح
بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الاسن و یا با نعقاد و بیعت دفع فتنه تواند کرد و مستند اصم عدم
حاجتست نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند عاکس انکه وقت ظهور ظلم نصب
امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده گردد و لا یخفی ضعفها هفتم از مواضع ما به ینعقد
الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد
صلاحیته للامامة و اجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و آن امر یکی از امور
ثلثه است باتفاق امت نص و بیعت و دعوة و خلافی نیست میان امت در اینکه
نص موجب ثبوت امامتست بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه از
زیدیه بر انند که دعوت نیز طریقیست بر ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن
شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود و مخالفت باطله و بالجمله

اختلاف

خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهراً بسیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست
با زیدیه در ینمعنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند
بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر صاحب خروجی
در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم اید و بودی
بفسادی شود که اخش از عدم امام باشد و اگرچه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن
با وجود بطلان عقلا مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور
اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد
و بیعت کردن ایشان باکسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط اجماعهم
علی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته اند که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار
نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک
کس یا دو کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت یک دو کس در حضور جماعتی
باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سراً نتواند کرد مقدما علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند
حضور پنج عدد را من یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قائلین به بیعت
و اختیار دو جهت یکی انکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنابر
عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امامست باجماع و هو ابو بکر دوم
اشتغال صحابه بعد از وفات النبی صلی الله علیه و اله و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد
بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا ولا عبرة بمخالفة الشیعه و پوشیده نیست سخافت
این مذهب چه بالضروره بیعت بعضی از امت سیما بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی
نتواند بود در عقد امامت که ریاستیست بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت
از پیغمبر و ازینجا بغایت ظاهر شود حقیقت دین داری و ایمان این طایفه که بنای دین

183

خود را مجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بصحت وی عقل یا نقل و بذکر لفظ
اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینمایند و بان خود را تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند
و بر تقدیری که اجماعی که دعوی ان میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته باشد
در مبدأ امر البته ادعای ان نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی
کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند
عدم اتفاق مذکور را در مبدأ امر و مدعی انند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه
جایز باشد ان متدین متسمی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق حل و عقد شروع
در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار
موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت
بوی چگونه دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد و از انچه گفتیم ظاهر شد حقیقت
انچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد نموده اند
که اگر علی راضی بخلافت ابو بکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هراینه منازعت
کردی و طلب حق خود نمودی با کمال باس و شجاعتی که وی را بود و اتفاق جمیع بنی هاشم
با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد از طلب خود و منافی بودی تهاون و اهمال با عصمتی که
شیعه مدعی انند چنانکه بعد ازین خواهد امد ان شاء الله بدانکه نزد قائلین بطریقه بیعت انعقاد
امامت منحصر در ان نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم
عدالت و سایر شروط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت
قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص
من قبل الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است مستقل بجهت تحقق امامت محتاج بدلیل
نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار

نه در امامت قهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره را
در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند

ثبوت امامت دران و عدم تحقق بغیران مستند بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت
از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص
الا باخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون
امور مذکوره را شرط امامت ندانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص
چنانکه گذشت دویم انکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب
و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی
تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین و الدنیا لکافة الوری و مخالفین
گاه منع صغری کنند مستنداً باجوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء و بجعل الشاهد القاضی
قادراً علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم ان کنند و گویند این بنا بر انست که تولیه امور مذکوره
با وجود امام موکول بامام است پس رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد که
تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر انکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من
شرح المقاصد و اما ظاهر مواقف و صریح شرحش انست که اگر امام نباشد لابد است از تولیه
بانعقاد قضا به بیعت و کلام امام رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین
لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام و لا یاذن فی تولیة القضا چه پوشیده نیست بر صاحب
ادنی فطرتی ضعف جمیع ما قالوا اما حدیث تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود
در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در
احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیهٔ شاهد بنا بر انکه شاهد اقدار قاضی نکند بر تصرف در غیر
بلکه اقدار نیست مگر از شارع و شهادت اماره ایست بر تحقق حکم از قبل شارع و امامت و خلیفت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و کذا عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم
اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس میشود خالی از صورتی نبود و اما علی ما فرض فلا کما لا یخفی سیوم انکه

نصب امام بجهة ازالهٔ فتنه است و شک نیست که تعیین آن به بیعت و اختیار موجب زیادتی
فتنه است لاختلاف الاراء و تباین الاهواء کما وقع فی زمن علی علیه السلام و معاویه و
مخالفین در جواب گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق
باشند و میل اهواء باطله کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و
فتنه حادث نشود و جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در امامت علی نبود
بلی فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و عصبیت
حب جاه و میل با هوا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه تواند شد و پوشیده نیست
ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوی و اراده مخالفت از اهل ایمان و اتقا
بغایت نادر باشد سیما در عزایم اموری مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت بر کسی
واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این داعیه
منافی ایمان و کمال اتقان نباشد چه جهات ترجیح مثل این اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه
و تغلب با علی علیه السلام با وجود نص غیر اختیار کردند و مستبعد بود و اگر نص نمی بود
اخیار نیز مثل سلمان و ابوذر و مقداد میکردند و مستبعد نمی بود و رکاکت توجیه منازعه
معاویه با علی علیه السلام چه حاجت ببیان تواند داشت چهارم ما اشرنا الیه سابقا
من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف منهم علی استخلافهما بالنص و هو انما یحصل
بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله
و رسوله صلی الله علیه و آله و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد بر آنکه
هر کرا امت خلیفه کند خلیفه خدا و رسول است و اتفاق امت کاشف شد که خدا و
رسول استخلاف او کرده اند و بیان دفعش آنست که مستند اشاره شد با آنکه
اتفاق مذکور را مستندی نیست لا اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له

واقع

بنابرانکه مستندی که ممکن است درین اتفاق اذن پیغمبر است و امراو مر امامت را تعیین
خلیفه و معلوم است و متفق علیه عدم اذن و احتمال اینکه شاید اذن واقع شده باشد
لیکن نقل نکرده باشند لاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاء است در غرایم امور مثل
امامت و خلافت و منع ان مکابره ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه
نتواند بود و از انچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل
بیعت مر امام را اماره ایست که خدا و رسول انرا علامت گردانیده اند بجهت تحقق
حکم خود بخلافت و نیابت امام مر ایشان را کعلامات سایر الاحکام و بیان بطلان انست
که سخن ما در اماره گردانیدن خدا و رسولست که انچه معلوم تواند شد و قیاس این بسایر
احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است بکونها اماره
بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعی است و اجماع را مستندی است دال
بر حجیت ان و ان احادیثی است که دلالت کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه
سابقا مذکور شد جواب گوییم که بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست
اما سخن پیش از تحقق اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که انچه مستند اختیار
ان توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامتست به بیعت بعضی و موقوف
نیست بتحقق اجماع و بتقدیر توقف باجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع است و حال انکه
احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پنجم انکه معلوم و مقطوع به از سیرت
و عادت نبی صلی الله علیه و اله انست که در اوان غیبتی از مدینه ترک استخلاف نکردی
و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض و السنن و الآداب حتی فی امر قضاء
الحاجة اهمال ننمودی و نیز معلوم است از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت
بجهت اولاد خود نکنند و تعیین من یقیم امور هم کنند پس مقطوع به باشد عادت

حال او صلعم که بر امت خود مهربانتر و مشفقتر از پدر مهربان بود بر اولاد خود معلوم است از ...

عدم اهمال نبی امر امت را و تعیین کردن وی کسی را که قایم باشد با مور امت و ایضا قوله
تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ادل دلیلست بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام
از مقومات دین قویم و از اعظم مکملات شرع مستقیم است و حقسبحانه خبر داده با کمال دین
پس شواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد
استبعادی بیش نیست و امتناعی شواند داشت و بر صاحب ادنی فطرت ظاهر و لایحست
اثار کمال ضعف ازین جواب چه بملاحظهٔ عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل
شود و عدم ان ممتنع باشد عادةً چنانکه در تقریر دلیل اشاره بان شد موضع هشتم از
از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد از رسول صلی الله علیه و اله جمهور اهل
سنت بر انند که خلیفه اول بعد از رسول الله صلی الله علیه و اله ابو بکر است بنا بر اجماع
و انعقاد بیعت و جمهور شیعه بر انند که علی بن ابی طالبست بنا بر نص پیغمبر صلی الله علیه و اله
بامامت علی علیه السلم بنصوص جلیه و هم بنصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول
آتیه بباید **فصل سیوم** از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در ذکر نص کردن پیغمبر
صلی الله علیه و اله بر علی بن ابی طالب بامامت و خلافت بنصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله
و خوارج بر انند که پیغمبر صلی الله علیه و اله نص نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از
اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابو بکر حسن بصری بر انست که نص کرد بر ابو بکر نص خفی
و هو تقدیمه ایّاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند نص کرد نص جلی و در روایت دوات و
کاغذ را چنین ساخته اند که ایتونی بدوات و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان
ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاق این
روایت و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار ان نکرده قطع بعدم
نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال انکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة

تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت رسول بعد از
افاقه و اطلاع بران با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرمود
و امامت بابوبکر نگذاشت که باتمام رساند و بالجمله اهل سنت را اعتنا بشان این نص
نیست و اعتمادی اصلا بران ندارند اگرچه گاهی در مقام منع ذکران میکنند و این معنی معلوم مستفاد
از کتب ایشان و اگر نص مذکور فی الجمله احتمالی میداشت و از عهده تمشیت و سازکاری
ان بدر میتوانستند امد هر اینه دست ازان بر نمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش
معلوم شد نمی اویختند و جمهور شیعه برانند که نص کرد بر علی بن ابی طالب علیه السلم بنصوص
خفیه و جلیه و اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص جلی مختص اند
بان جمهور امامیه و مراد از نص جلی انست که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد
بنوعی از استدلال مثل قوله علیه السلم علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله علیه السلم انت
الخلیفه بعدی و قوله علیه السلم لعلی اخذا بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا
و قوله علیه السلم و قد جمع بنی المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من
بعدی فبایعه علی علیه السلم چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از پیغمبر

وقوله علیه السلم اسلموا علی بامرة المسلمین

صلی الله علیه و اله ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد ازین
الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان
این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد
و عدم اجتماع با هم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطو ایشان را بر کذب
و طریق تحصیل علم بتحقیق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه است چه عدد روات
و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست که در بلوغ بمرتبه تواتر
و وجود علما و روات و تصانیف بر متتبع مخفی نمیتوانند بود چنانکه مثلا وجود شعرا در دواوین

166

شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده شوانده بود و تفرق علما و روات مذکورین در بلاد متباعده
و ملاقات و صحبت با هم و عدم ان نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و کمان اینکه
این کتب و تصانیف متکثره مجعول و مختلف باشد مانند انست که جمیع دواوین شعرا
مجعول و مختلف باشد فظهر بطلان ما قاله علما اهل السنة من ان دعوی النص الجلی مما وضع
هشام بن الحکم از علمای امامیه و ثقات اثنا عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون
از حد تواتر بودند بلا شبهه همه از اصحاب ممدوحین و معدلین ابی عبد الله جعفر بن محمد
الصادق علیه السلم و از اکثر انها کتب و تصانیف متواتره متداول مخالفین اگر نسبت
اختلاق این مذهب و این قول بجعفر الصادق علیه السلم مینمودند گنجایش داشت چه
همه ان علما و ثقات در ان زمان از اصحاب انحضرت بودند و روات و ثقات و معتمدین
وی و این نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب پیش الجمهور از ینجهة مشهور بمذهب
جعفر شده لیکن خوشا مذهبی و طریقه که بتقدیر اختلاق مختلف انحضرت باشد اما چون
جلالت و منزلت انحضرت پیش الجمهور نه بمرتبه ایست که توهم اختلاق و ابتداع در
باره ان توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از انحضرت نموده بهشام
بن الحکم که از اجله اصحاب انحضرت است متعلق ساخته اند و در حقیقت همان نسبت
بان حضرتست لیکن صرفه در ان نیست و بالجملة تدین انحضرت باین دین و همچنین آبا
و اولاد وی از ائمه اهل بیت الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار
ان و استبعاد از ان ملحق بانکار ضروریات و اولیاتست و
بدلک لما ستندا او بیچاره شارح مقاصد درین انکار مثل رضی الله عنک
وارضاک و مثل جعلت فداک و امثال این که جناب مقدس رضوی
علیه السلام در عهد نامه مامون بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته

و نظیر این الرد بما ادعی الورای
کلام شارح المقاصد و غیره
به دو زمان هشام ابن الحکم

واعتقاد تبری ائمه طاهرین ازین مذهب کرده هیهات هیهات بلی درشبهه
اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج بدفع
و رفع است یکی انکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود هرایینه متواتر میبود
لتوفر الدواعی علی نقله و اگر متواتر میبود افاده علم بجهت مابیکرد لان ذلک
هو مناط التواتر و حال انکه افاده علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین سو
کند بخدا و ایمان یاد کرده که جز نصوص اثری که افاده ظن کند در دلها
ی ما نکرده فضلا عن القطع وجواب ازین شبهه انست که عدم
افاده علم نظر بشما بنا بر دو وجه تواند بود اول انکه سابقا اشاره شد بان که
علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنین نکه تواند بود که ضروری باشد
و بیانش انست که گاه باشد عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که
احتمال تواطو و مواضعه بالبدیهه منتفی باشد والنداحاجت بنظر و دلیل نباشد مانند علم
ما ببلدان نائیه و گاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطو موقوف نظر و
تامل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاد
طان و امثال ذلک کما فیما نحن فیه پس تواند بود شما را اگر ملاحظه احوال ناقلین
این نصوص از علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید
شک نکنید در صحت ان نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن
وجه دوم انکه پیشتر دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروطست
زائدا علی الشرائط المعتبره بخلو ذهن سامعین از اعتقاد جزم بنقیض مظنون
خبر چه اگر سامعین جازم نقیض آن باشند البته افاده علم نتواند کرد چنانکه
در جمیع مسایل نظریه برهانیه پس طریق استبصار و طلب حق در امثال این

لی مان

مقامات آنست که طالب خود را متساوی النسبه بین طرفی الخلاف گرداند
بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقدی که عمرها در آن از خلف عن سلف بر سر آن
عناد و تعصب ورزیده برو ظاهر شود بلا تامل و توقف و عصبیت
انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره
واحوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات علمای این مذهب نماید تا حق
برو ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید
سوگندی که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد مینمائیم و ضامن میشویم
که البته حاصل شود و حق ظاهر گردد و شبهه و وهم آنکه اگر نص بر علی موجود و متواتر
میبود هر آینه علی علیه السلام محاجه و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را
که تقاعد از آن کند سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او میبود بنصوص مذکوره
تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت
برو کردند تا چند روز قبول ننمود و میگفت دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص
محقق و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلم با معاویه بآن محاجه مینمود نه ببیعت مهاجرین
و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر عدم نص و آنچه شیعه متعذر باشند که
طلب حق ننمودن و منازعه و محاربه با ابو بکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد
بنابر آنکه هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده و حال آنکه
علی علیه السلم در کمال باس و شجاعت و دلیری بود و بنی عبد المطلب با او بودند و اکثر
مهاجرین و انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلم مع علو
منزلتها زوجته و الحسن و الحسین صلوات الله علیهما مع کونهما سبطی رسول الله صلی الله
علیه و آله کانا ولدیه و العباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک

ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان والزبیر
مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافه ابی بکر وقال ابوسفیان
ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا ورجلا وانصار خود
قاطبه بگروه میداشتند ابو بکر را بنابر انکه بروایت الائمه من قریش دفع ایشان از توقع
خلافت نموده محروم مطلق گردانیده ونیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف منصوص
مذکوره باشند وهمه اتفاق کنند در کتمان ان ویکی از انها اظهار ان نکند وحال انکه
عمر خود در اطاعت وخدمتکاری وجانفشانی رسول گذرانیده باشند وصرف اموال
خود در راه او کرده وبذل نصرت ویاری حسب المقدور نموده همه یکبار این چنان مخالفتی
بظهور رسانند وکتمان نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لامال ولا
شوکة واگر نصی میبود هر اینه انصار بتمسک شده دفع ابو بکر از خلافت مینمودند چنانکه
او دفع ایشان نمود بروایت مذکوره وامام فخر در کتاب اربعین گفته که او شیعه بغایت
عجیب است چه گاهی در وصف شجاعت علی علیه السلم بحدی برسند که از مقتضای عقول
بیرون باشد وگاهی در ضعف وعجز بمرتبه نزل مینمایند که با شیخ ضعیف جبان با اتفاق
ایشان بر نیاید واین نیز لامحاله از معقول خارج باشد وجواب این شبهه انست که این
تقریر خالی از عام پسندی نیست اما نزد خواص وکاراگاهان وسبعران در حقایق امور
ومتدربان در تتبع روایات وتواریخ وسیر واحوال صحابه بغایت ضعیف وبی صورتست
بجهت انکه بر علی علیه السلم واجب نبود منازعه ومخاصمه با قوم وطلب حق نصب حروب
وفتنه واشوب بلکه بر قوم واجب بود سر در قدم او نهادن وکمر اطاعت وخدمتکاری
بر میان بستن وبر انحضرت زیاده نبوده که امتناع ازین امر نماید وخود را در معرض قبول
این شغل در ارد چه امامت وخلافتی که ما حق او میدانیم امریست الهی ونیابت نبوی

از

دیباچه

و ریاستی است ربانی و نیابتی است سبحانی و دو جهت متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس
و مرئوس واجب بر امام و رئیس در مبدأ امر اظهار شان خود است اگر ظاهر نباشد و قبول
و مباشرت و واجب بر رعیت و مرئوس طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت
و وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و رئیس و خلیفه از رسول صلی الله علیه و اله
بصدور نصوص بفعل امده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بخدمت امام منصوص
علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام و مشغول
شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلی الله علیه و اله و چون اصحاب امام را بتجهیز
پیغمبر گذاشتند و پیرامون وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برائهای
خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد
وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه بترک الامر واجب نبود کمر محاربه و منازعه
با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و
انصار است و علی علیه السلم هر چند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یکتن بتقدیر
یکه و معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد ~~بر انبیا و اوصیا~~ و چگونه عجز
و ضعفی برای انحضرت ثابت تواند شد و از ینکه بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا و اوصیا
نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای اصحاب کلیة نبوده
ابو سفیان را چه پروا بود از ینکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه غرضش از
ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و اشوب و قتال و هلاک مسلمانان تا بکام دل خود
برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و اشکار تواند کرد و بخاطر جمع بضلالت و جاهلیت اولی عود
تواند نمود ساده لوحی میباید که ابو سفیان و اولاد و اتباع او را مؤمن و مسلمان حقیقی داند و از جمله
اهل دین شمارد و بافعال و اقوال ایشان اعتماد نماید علی علیه السلم عقلا سید ارباب عقول

د ترتیق

و قدوهٔ اهل هوش بود چگونه سخن هرکس را نشناسد و راه تقصد و غرض هرکس نبرد و اینکه
آنحضرت قبول بیعت عباس نفرموده بنابران بود که امر آنحضرت موقوف به بیعت نبود
بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار و اثبات حق وی
زیادتی بر نص رسول نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص رسول نمودند عدم اعتداد به
بیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی نداشت و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود
با وجود آن قبول بیعت عباس نمودن قرع باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید اینست
آنچه جماعتی از علما کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت دست بده
تا با تو بیعت کنم بخلافت علی اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف ارتداد اکثر مسلمین و طمع
کفار در اسلام و ان ابتدا امره بالصبر کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی یجد را
انصارا یقوم بهم الحجه و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس
جستن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت و این قضیه ننبغی
بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه این حال مبدأ امر بود و در زمان عثمان
امر بیعت بقرار یافتن خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده و بنا برین بود مضایقه و تهاون
علی علیه السلم در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت بنوقبول خلافت به بیعت کردن
و آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق وی گردانیده بودند تا واجب باشد بر وقبول کردن
و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همان بود سبب آنکه آنحضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند
شده نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایات انخداع
انصار از ابوبکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او و بعد
بمطلع گشتن بحقیقت حال و بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ
آنست که حضرت رسول صلی الله علیه و آله پیش از حدوث عارضهٔ مرض الموت اسامة بن زید را

امیر لشکر کرده بود و صحابه را مأمور ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین
و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی و عباس نموده نزد اصحاب سیما انصار که بر
در خانه مبارک از ازدحام نموده بودند بیرون آمده وصیت بلیغ فرمود و اسامه را امر نمود بخروج
با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که اندک اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود
که دلهای ما تاب ندارد که ترا بدین حال گذاشته از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکیدی بلیغ
و مبالغهٔ عظیم در خروج نمود و مکرر فرمود که جهّزوا جیش اسامه لعن الله المتخلف عن جیش اسامه

المتخلف

پس فی الحال اسامه بیرون رفته بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله ندا در
داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله
جماعتی که مأمور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابوعبیدهٔ جراح بودند و اسامه
در کوچ کردن از معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعلل میفرمودند و منتظر بودند که حال رسول الله
صلی الله علیه و آله چون شود تا مرض رسول اشتداد یافت بعد از دو روز از خروج اسامه
بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغلهٔ عجیب
و حالتی غریب روی نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ زد ایها الناس
اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار این
سخن شنیده روی بخانهٔ سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیلهٔ خزرج بود از انصار
و بیمار بود و در سقیفهٔ بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود در آوردند عمر خبردار
شده با ابوبکر رسانید و ابوعبیده هر سه رو بسقیفه نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه رو داد
و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را با ابوعبیده یا بعمر دعوت میکنیم و هر دو را
سزاوار خلافت میدانم ایشان هر دو با ابوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب
الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین قضیه همداستان

نشوييم بل منا امير و منكم امير ابو بكر بمدح و ثناى انصار اغاز نموده فضل و تقدم ايشانرا بيان كرد
و عمر بانگ براورد كه هيهات هيهات دو شمشير در يكغلاف نگنجد و بالجمله ابو بكر و انصار را
بروايت الائمة من قريش و بوعدهٔ انكه وزارت از ايشان باشد تسكين ميداد و انصار
بامارت سعد بن عباده غلوى عظيم داشتند و بشير بن سعد انصارى كه سيد و بزرگ
قبيله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد كه مبادا انصار سعد را امير گردانند
و در فساد اين امر كوشيده با ثلاثه مذكوره همداستان شده بامارت قريش رضا
داد ابو بكر اعادهٔ كلام سابق نموده گفت بهر كدام از ابو عبيده و عمر كه خواهيد بيعت كنيد
و اين هر دو نيز تكرار كلام خود نموده با ابو بكر بيعت نمودند و بشير بن سعد سيد اوس گفت
انا ثالثكما و نيز بيعت كرد و قبيله اوس ديدند كه سيد ايشان با ابو بكر بيعت نمود همگى مبادرت
نموده بيعت مينمودند و ازدحام عظيم شده سعد بن عباده كه مريض بود نزديك شد كه در
زير دست و پا هلاك شود فرياد براورد كه قتلتمونى فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قيس پسر
سعد برخاسته بلحيه عمر اويخت و خشونت و دشنام اغاز نهاد و ابو بكر برفق و مدارا
تسكين فتنه ميداد و سعد بن عباده را برداشته بخانهٔ وى بردند و روزى ديگر نزد وى
فرستادند كه با ابو بكر بيعت كند گفت لا والله حتى ارميكم بكل سهم فى كنانتى و اخضب
منكم سنان رمحى و اضربكم بسيفى و اقاتلكم بمن اتبعنى من اهل بيتى و عشيرتى و ايم الله لو اجتمع
الجن و الانس ما بايعتكما ايها العاصيان الجاهلان پس بشير بن سعد گفت او را
بغايت لجوجيت ويرا رها كنيد فليس تركه بضائر پس ترك سعد نمودند و سعد با ايشان
بيعت نكرد تا در زمان عمر بيعت نكرده از دنيا برفت و بالجمله در ان روز صحابه در منازعهٔ
خلافت بودند و على عليه السلم با جمعى از بنى هاشم مشغول بتجهيز رسول الله صلى الله عليه و اله
و بعد از فراغت ازان مهم در مسجد بنو هاشم نزد وى مجتمع شدند و بنو اميه بر عثمان

و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده
کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا فبایعوا ابا بکر
فقد بایعته الانصار و الناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت نمودند و علی علیه السلم
بمنزل تشریف فرمودند و زبیر و بنی هاشم در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین
و سلمه بن سلامه و جماعتی نزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابو بکر زبیر شمشیر
کشید که بر عمر زند سلمه بن سلامه شمشیر از دستش کشید و عمر از و گرفته بر زمین زد شکسته شد
پس جماعت بنی هاشم نزد ابو بکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابو بکر فقد بایعه الناس و اگر ابا
کنید هر اینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت بیعت کردند تا کسی نماند
مگر علی بن ابی طالب علیه السلم فقالوا له بایع ابو بکر فقال علیه السلم انا احق بهذا الامر منه و انتم
اولی بالبیعة لی چه شما بحجت قرشیت و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از
دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا
وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان درینوقت که ترک
نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده در مقام شدت و فظاظت
و اخذ بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص میکرد هر اینه متضمن تخطیه
جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت رسول و ترک منصوص لا محاله اینمعنی در تغلیظ و تشدید
ایشان می افزود و بالضروره انکار و عناد و لجاج و مکابره دران لازم مینمود پس مناسب
بود با ایشان محاجه کردن بانچه ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقه تعلیمی و تلقینی بود
مر انصار را که بخلافت ابو بکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون شقاوت کار خود کرده بود
نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن از تامل درین منقول حقیقت حال بغایت
ظاهر توانند شد و اما استبعاد درینکه اصحاب رسول صلی الله علیه و اله چگونه ترک نصوص

و مخالفت امر وی کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است از کسی که مطلع
باحوال صحابه بوده و در سیر و تواریخ و اخبار و روایات خوضی نموده باشد و بس است در رفع
این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسید و منع کتابت وصیت رسول در حالت مرض الموت
چنانچه شمّه از آن مذکور شده و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح
نهج البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از
اعاظم علمای ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه رافضه مدعی اند از نص جلی
و روا باشد صدور نص و سماع [illegible] و اخفای آن بالکلیّه و اقدام بمخالفت آن استاد
ازین سوال بغایت آشفته شد آنگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این
قضیه چه اعیان صحابه مانند ابوبکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیات رسول صلی الله
علیه و اله با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بسی قضیه با متجاوز
ازین مقوله ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت رسول نعلین مبارک خود را ببلال یا
با بو هریره علی تردد منی داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا
الله دخل الجنّه عمر در بازار باو رسیده خشونت آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته
نزد رسول آمد که میخواهی مسلمانان از دست از اعمال صالحه بردارند و غلظت بسیار نمود
حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر فرموده و از جملهٔ آنها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن
در حالت مرض الموت را نقل کرده و بالجمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را
در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامهٔ صحابه اینحالت مشاهده
مینمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت
وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها گفته اند آن بود
که خاطر اکثر صحابه از علی علیه السلم گران بود و بالطبع بآنجناب نقاضی داشتند بنابر آنکه

بود

نبود از صحابه کسی که علی علیه السلم خون وی نباشد و پدر و برادر و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره
وی در دست انحضرت مقتول نشده باشند و نیز تصلب انحضرت در دین و در اجرای
اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود
و هیچکس که مداهنه و مساهله درین امور مطبوع وی نباشد و جماعتی را که غرضی دیگر نبود
لااقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از ان میشد و نیز وصیت و نص
موجب ان بود که امامت و خلافت مخصوص بر جماعتی محصور و عددی معدود باشد
و اینمعنی موافق طبع مردم نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد بین
الناس مانند سلطنت تا هر کسی و هر سلسلهٔ تواند مشتمل شد و غلبهٔ حب جاه و ریاست
در طبایع جمیع طوایف ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره
تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنت است
و بنابرین چه استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از مخالفتهاست
که از هر یک واقع میشده و هرگاه از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابو بکر باعتقاد ایشان
مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات رسول واقع تواند شد و هیچگونه استبعادی
نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبهٔ او باشند بمراتب کثیره اخفای خبری چند که شنیده
باشند و عدم اظهار ان بعد از وفات رسول با میل و رغبت افاضل ناس باخفای ان و احتمال
انکه مبنی بر اجتهادی و کان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال انکه اهل سنت
در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دالست بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت
پیغمبر مر ایشانرا بر انچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال
ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن
والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول صلی الله علیه و اله که میگفت

من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و ان حوضیست که هرکه بر و وارد شود از ان بیاشامد

و هرکه از ان بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من وارد خواهند شد بر من اقوامی

که من ایشانرا شناسم و ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشانرا منع کنند

از من پس من گویم ایشان از منند فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک یعنی تو

نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دور

باد از من کسی را که تبدیل و تغییر گفته من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث ۲

الثانی ۲

من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال النبی صلی الله علیه و اله قال الا وانه سیجاء

برجال من امتی فیؤخذ منهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لاتدری

ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز

الحکیم قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که اورده شوند

نزد من مردانی از امت من پس ایشانرا بگیرند و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم

یا رب ایشان اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که اینان چه کرده اند بعد از تو پس

من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی علیه السلم گفت یعنی ایه را که در قران حکایت از عیسی کرده شده

خوانم و مضمون ان ایه را با ایات قبل از ان انست که چون در روز قیامت خدای تعالی بعیسی

گوید که ایا تو گفته بودی مر قوم خود را که ترا و مادر ترا اله اخذ کنند و بخدائی پرستش نمایند عیسی

گوید بار خدایا من چون گفته باشم چیزی را که حق من نیست گفتن ان و من نگفته ام با ایشان

مگر انچه تو فرموده بودی و ان عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم بر ایشان

مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی من کردی تو رقیب و ناظر بر ایشان بودی و تو بر

همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشانرا هر اینه بندگان تواند کسی را سخنی نتواند بود و اگر عفو کنی

از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت میفرماید که من چون آیه مذکوره را خوانم قایل گوید

که ایشان

که ایشان بعد از تو همیشه بر میگشتند بعقب خود از زمانی که تو از ایشان مفارقت کردی و ایضا
فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المائه من المتفق علیه من مسند انس بن
مالک قال ان النبی صلی الله علیه واله قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا
الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصحابی فلیقالن لی انک لاتدری ما احدثوا بعدک
یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردمانی که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون به
بینم ایشانرا و خواهند که ببالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد من پس من خواهم گفت بار خدایا
اینان اصحاب منند پس در جواب گفته شوم که تو نمیدانی که ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث
بسیار در کتب مذکور از ابی هریره و از عایشه و از اسما بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از
عبدالله بن مسعود و از حذیفه بن الیمان و غیرهم از هر یک بطریق کثیره نقل کرده که مضمون
همه نزدیکست بآنچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد
منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا نتواند بود مگر آنچه با علی علیه السلم
و فاطمه صلوات الله علیها و با سایر اهل بیت صلوات الله علیهم بیواسطه یا بواسطه کردند
از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که حقسبحانه برای ایشان تعیین
کرده بود و پیغمبر صلوات الله علیه خبر بآن داده و بالجمله پس هرگاه رسول خبر از ارتداد ایشان
داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح خود نقل کنید و استبعاد ننمائید
از نهان داشتن خبری چند که شنیده باشند و بنابر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار
آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد و اما اینکه همه اصحاب کتمان کردند و هیچکس اظهار
آن نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از صحابه که اعتنائی بدنیا نداشت و غرضی در خاطرش
نبود اظهار کرد و غایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابوبکر منعقد شد و تکلیف بیعت
بعلی علیه السلم کردند علی امتناع نمود و با ایشان محاجه کرد بآنچه شمه از آن مذکور شد و گفت

زیاده برانچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین والانصار الله الله لاتنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری ولا
تخرجوا سلطان محمد داره وقعر بیته الی دورکم وقعر بیوتکم وتدفعوا اهله عن حقه ومقامه فی الناس
فوالله معاشر الجمع ان الله قضا وحکم بینه اعلم وانتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان
القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا
الهوی فتزدادوا من الحق بعداً او تفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدای تعالی
و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را در بارهٔ من و سلطنت محمد صلی الله علیه واله را بیرون مبرید
از سرای وی و پیخ خانهٔ وی بسوی سراهای خود و پیخ خانهای خود و دفع مکنید اهل و سزاوار حق را

از حق و مقامی که او راست در میان مردم بدرستی که خدای تعالی حکم کرده و نبی او اعلام نموده و شما
همه میدانید که ما اهل البیت احق و اولائیم باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه در دین الله
و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که چنین
کسی در میان ماست نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر اینه دوری از حق
می افزاید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود را بدیهای جدید خود و چون حضرت این کلام
مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن
که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو میشنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت هست

هر اینه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس در بارهٔ تو مخالفت نمی ورزیدند حضرت فرمود که من
حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده می امدم و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که
بخاطر من نمیرسید که کسی با اهل بیعت منازعه کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول
روز غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد و قایلی را راه سخنی تواند بود پس بگواهی طلبید مردم را
در قضیهٔ غدیر زید بن ارقم روایت کرده دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر
بودند گواهی دادند و من نیز گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان نمودم از انست

173

که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در انروز اوازها بلند کردید و گفتگو بسیار شد

عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی علیه السلام کنند و ارادهٔ وی منفسخ شود پس گفت یا ابن

خدای تعالی مقلب القلوب است دل ترا بسوی ما خواهد کردانید و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت را

روا داشته باشی و مردم منصرف شدند و ابان بن تغلب روایت کرده که پرسیدم از ابی

عبد الله جعفر بن محمد الصادق که ایا هیچکس از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و اله بر فعل ابو بکر

و نشستن او بجای رسول الله انکار نکرد و سخنی نگفت انحضرت فرمود نعم دوازده کس از

مهاجرین و انصار و شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان

فارسی و ابو ذر غفاری و مقداد و عمار و بریدهٔ اسلمی و شش از انصار ابو الهیثم بن التیهان

و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب

انصاری چون ابو بکر بر منبر رفت باهم مشورت نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود

ارند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر رفته برخصت انحضرت اقدام برین امر

نمایند پس بخدمت انحضرت رفته گفتند یا امیر المومنین ترکت حقا انت احق به و اولی

منه لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه و اله یقول علی مع الحق و الحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما

اراده داریم که برویم و ابو بکر را از منبر رسول فرود اریم امده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل

کنیم حضرت فرمود و الله که اگر مثل این کار کنید و یقین است که از عهدهٔ این کار بیرون نمیتوانید

امد پس چنانست که با شمشیرهای کشیده بحرب من امده باشید اگر شما این کار کنید ایشان

هرائینه بر سر من خواهند امد که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و انوقت بر من لازم خواهد شد که ایشانرا

بحرب از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند کرد و عهد من در

بارهٔ تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزلهٔ هارونی از موسی و امت بعد از من بمنزلهٔ امت

موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هارون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله

چه میفرمائی که من در این وزر چکنم و بچه عمل نمایم فرمود که اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان والّا
دست از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود لیکن بروید و ابوبکر را
خبردار گردانید و بیادش بیاورید تا حجّت بر او تمام تر شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک
علیحده بسخن در آمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که جماعت مذکوره در وقت
وفات رسول غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و الجماعت از اعیان صحابه
و اعلام مسجد نبی صلی الله علیه و آله بودند و بالجمله بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید برخواست
و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه در حالتی که خدای تعالی ویرا فتح داده بود
و علی علیه السلم از صنادید رجال و ذوی شوکتان ایشان را کشته بود و گفت یا معاشر المهاجرین
و الانصار انّی موصیکم بوصیّة فاحفظوها و مودعکم امرا فاحفظوه الا ان علی بن ابی طالب امیرکم
بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربّی الا و انّکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه
اختلفتم فی احکامکم و اضطرب علیکم امر دینکم و ولّاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری
و العالمون بامر امتی من بعدی اللّهم من اطاعهم من امّتی و حفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی
و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم و من اساء خلافتی فی اهل بیتی
فاحرمه الجنّة التی عرضها کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن گفت عمر برخواست و گفت
اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة و لا من یقتدی برأیه خالد گفت اسکت انت یا ابن
الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد داری و الله که قریش میدانند
که تو لئیم ترین قومی حسبا و ادناها نسبا و اخسّها قدرا و اخملهم ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله
انّک لجبان فی الحروب بخیل فی المال لئیم فی العنصر نه ترا در قریش فخریست و نه در حروب
نامی و ذکری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلمّا کفر قال انّی بریء منک
انّی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین

۱۷۴

پس عمر ازرده شد و خالد نشست انگاه سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید
پس بعربی گفت یا ابابکر الی من تستند امرک اذا نزل بک ما لا نعرفه والی من تفزع اذا سئلت
عما لا تعلمه وما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی رسول الله واعلم بتاویل کتاب الله
وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه واله فی حیوته واوصیکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر را
پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید
و عقد و بسته او را گشودید چه او شما را تحت حکم و فرمان و بزیر رایت اسامة بن زید بسته بود
حذرا من مثل ما اتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک
الامر وقد اثقلک الوزر ونقلت الی قبرک وحملت معک ما کسبت یداک پس اگر زود بحق
برگردی و تلافی کرده نمائی و توبه کنی از گناه عظیم خود هر اینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود در
روزی که تنها در حفرهٔ تنگ و تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری دهندگان ترا وا
گذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورایت کما راینا و ترا مانع نگردیده و شنیده تو ازین امری
که متشبث بآن شدی که هیچ عذری ترا در تقلد ان نخواهد بود و دین و مسلمین را نیز از خلافت
تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر ولا تکن کمن ادبر واستکبر پس ابوذر برخواست و سخنانی
نزدیک باین بگفت و همچنین یکیک برمیخواستند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه نزدیک
بهم است اگر در نقل همه انها خوض رود بطول میکشد و در اخر همه ابوایوب انصاری
برخواست و پس از حمد و ثنا و صلوات بر رسول و ال وی گفت یا معشر المهاجرین
والانصار اما سمعتم قول الله عز وجل ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی
بطونهم نارا وسیصلون سعیرا وقال الله تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها ایا میخواهید
ایتامی نزدیکتر از ایتام رسول الله که دیروز جد شان وفات کرد و امروز شما غصب حق
ایشان نمودید این بگفت و گریه برابی ایوب رو اورد و دیگر نتوانست سخن گوید و ابوبکر

شرمنده وملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام
یعنی ای لئیم تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته
فرود آورده و باهم بمنزل او رفتند و باطلبه انکار جماعت مذکوره خلافت ابابکر را و محاجه کردن
با او نزد طایفه محقه تا ثابتست بنوعی که تشکیک نیست چون سایر متواترات ولکن الله
یهدی من یشاء الی صراط مستقیم فصل چهارم از باب سیوم از مقاله سیوم
در ذکر بعضی نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد بعضی
از کتب و مصنفات ایشان که مشتملست بر نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلام با وجود
غنای از آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه و غرض از ذکر این نصوص انست که معلوم
شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر ان که کرده اند
که جزوی ازین نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود آنچه فخر رازی سعی کند
بان یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی اند اثری در دل ما نکرده مبنی بر قساوت و تعصبات
از انجمله احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زادان بن سلمان
که گفت شنیدم از رسول الله صلی الله علیه و آله که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی
قبل ان یخلق ادم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله ادم قسم ذلک النور جزئین فجزء انا
و جزء علی و در کتاب فردوس دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث
با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر انست و هی انه قال فلما خلق الله ادم رکب ذلک
النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة و فی علی
الخلافة مضمون مجموع انست که من و علی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش از آنکه ادم آفریده شود
بچهارده هزار سال و بعد از آنکه ادم آفریدان نور را در صلب ادم نهاد و همیشه در صلب
واحدی از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در منست نبوت

قایل ۵

در غرض از ذکر این نصوص ۴

در عناد ...

... ۵

ودر علیت خلافت واز الجمله ثعلبی در تفسیر خود اورده که چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین
نازل شد پیغمبر صلی الله علیه واله بنی عبد المطلب را که در ان زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت
کرد وروز دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود وانگاه دعوتشان باسلام کرد وگفت من نذیرم
از جانب خدای تعالی بسوی شما اورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده وان دنیا
واخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام واخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا
واطیعوا تهتدوا وانگاه گفت کیست در میان الاشما که قبول کند برادر ووزیر من شود وولی
ووارث من ووصی وخلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند وعلی گفت انا تا سیم
نوبت دیگر پیغمبر صلی الله علیه واله اعادهٔ این کلام نمود ودر هر نوبت قوم ساکت میشدند
وعلی میگفت انا پس پیغمبر بعلی گفت انت یعنی توئی برادر ووزیر وولی ووارث ووصی
وخلیفه من پس قوم برخواستند وبابو طالب میگفتند که برو واطاعت پسر خود کن
که اورا بر تو امیر گردانید ونیز احمد حنبل در مسند خود اینمعنی را بده طریق نقل کرده وفقیه
مغازلی نیز در کتاب خود اورده واز الجمله در مسند احمد حنبل امده که سلمان گفت یا رسول الله
من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن
نون پس حضرت گفت فان وصیی ووارثی ومن یقضی دینی وینجز موعدی علی بن ابی
طالب واز الجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی امده در تفسیر ایه والنجم اذا هوی از ابن
عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود
حضرت فرمود که این کوکب در منزل هرکس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان
برخواستند ونظر کردند دیدند که در منزل علی بن ابی طالب بود پس قایلی گفت یا رسول الله
تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم وما غوی الی قوله
وهو بالافق الاعلی واز الجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب اورده از ابو ذر غفاری رضی الله عنه

که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و اله من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد
حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از الجمله ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه
که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب اورده باسناده الی عبد الله بن الصامت
عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله صلی الله علیه و اله فقلنا من احب اصحابک الیک محبوب
ترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و واقعهٔ رو دهد ما با او باشیم و مخالفت
او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از الجمله ابن مردویه در کتاب مذکور اورده از ام
سلمه رضی الله عنها و کانت الطف نسائه و اشدهن له حبا گفت مولائی داشتم که لالای من
بود و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی علیه السلم بود و کان لا یصلی
صلوة الا سب علیا و شتمه من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی و عداوت او میدارد گفت
لانه قتل عثمان و شرک فی دمه من با او گفتم بد رستی که اگر نه آن میبود که تو مولا و مربی منی و نزد
من بمنزلهٔ پدری هر اینه ترا از سری و رازی که پیغمبر صلی الله علیه و اله بمن سپرده خبردار میکردم
و لکن اجلس حتی احدثک عن علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از انچه دیده ام درباره علی
نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلی الله علیه و اله امد بحجرهٔ من با علی علیه السلم دست بدست
هم و انگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت یا ام
سلمه لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان داخل
شدند و پیش هم نشسته براز گفتن اغاز نمودند و من اواز ایشان میشنیدم و سخن نمی فهمیدم
و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار به نیمه رسد پس من بدر حجره رفتم و گفتم السلم
علیکم حضرت گفت داخل مشو و بمکانی که بودی باز گرد و من باز گشته انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر
قایم شد و ایشان همان مناجی میکردند بار دیگر بر در حجره امدم و گفتم السلم علیکم رسول صلی الله
علیه و اله همان کلام سابق اعاده فرموده برگشتم و لحظهٔ دیگر مکث نموده با خود گفتم زالت الشمس

بام

ولا ان یخرج الی الصلوة فیذهب یومی و انروز تا پیشین چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی
ازان درازتر ندیده ام پس پیش رفتم و گفتم السلم علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو و من داخل
شدم و علی دست خود را بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک او داشت
و حضرت نیز دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و باهم راز میگفتند پس من چون داخل
شدم علی روی خود بطرف دیگر کرده برخواست و بیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن
مبارک خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار اغاز نمود و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان
جبرئیل اتانی من الله بما هو کاین بعدی و امرنی ان اوصی به علیا من بعدی و کنت بین جبرئیل
و بین علی جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی انچه واقع خواهد شد بعد
از من تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت من مکن که خدای تعالی برگزیده است از هر
امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی منست فی عترتی و اهل
بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم که اینست انچه من خود مشاهده کردم از علی
دیگر تو دانی ای پدر من خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس از کردهٔ خود پشیمان شده
شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی بدرستی که من بعد
ازین دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از انجمله احمد حنبل در مسند خود اورده
عن عبد الله بن بریده عن ابیه که رسول صلی الله علیه و اله دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلم و
دیگری بسرکردگی خالد بن ولید و فرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات کنید امیر هر دو جند علی باشد
و الا هر کدام بر جند خود امیر باشید و هر دو لشکر باهم ملاقات کرده متفق شده رفتیم بر سر بنی
زید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری اسیر نمودیم و از جمله سبایا علی زنی را از برای خود
برگزیده و خالد حسد برده مکتوب نزد رسول صلی الله علیه و اله نوشته بمن داد و چون مکتوب
اوردم و بر انحضرت خوانده شد دیدم که غضب بر روی مبارک حضرت ظاهر گشت من ترسیده گفتم

یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو مرا با مردی فرستادی و با طاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت
او پیش نکردم فقال رسول الله صلی الله علیه و آله لا تقع فی علی فانّه منی و انا منه و هو ولیکم بعدی
و ابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند طریق آورده و در یک طریق زیاده دارد
که بریده گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی علیه السلم حتی یاتی علی پس چون علی آمد
بریده درخواست که بجهة وی استغفار نماید و پیغمبر بعلی گفت ان تستغفر له استغفر له پس
هر دو بجهت وی استغفار نمودند و زیاده دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده و هی
انّ بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی علیه السلم و تبع علیا لاجل ما کان سمعه من
نص النبی صلی الله علیه و آله بولایه بعده و از الجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده
از عبدالله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و آله انا دعوة ابراهیم پس ما گفتیم
یا رسول الله تو چگونه دعوت ابراهیمی گفت خدای تعالی با براهیم وحی کرد که انّی جاعلک اماماً
ابراهیم را فرحی حاصل شده گفت یا ربّ و من ذرّیتی ائمة مثلی فاوحی الله تعالی الیه ان یا ابراهیم
من عطا نمیکنم بتو عهدی که بآن وفا نکنم ابراهیم گفت یا ربّ کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی
کرد حق سبحانه فرمود بهر که ظالم باشد از ذریت تو عطای عهد نکنم ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریت
من چه کس باشد حق تعالی فرمود هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابراهیم گفت واجنبنی
و بنی ان نعبد الاصنام ربّ انهنّ اضللن کثیرا من الناس پس رسول الله صلی الله علیه و آله
فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم
فاتخذنی نبیّا و اتخذ علیا ولیّا و از الجمله ثعلبی در تفسیر آیه انّما انت منذر و لکلّ قوم هاد از ابن
عباس روایت کرده که گفت چون آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت
و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت انت الهادی یا علی بک یهتدی
المهتدون من بعدی و از الجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از علمای مفسرین اهل سنت است

روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول صلی الله علیه و آله از تفسیر قوله تعالی
و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین آفریدادم را کیف شاء
و مرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث
و روایات در طرق اهل سنت بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصیت
علی علیه السلم که این کتاب تاب نقل بندی از ان ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من
دیدم کتابی بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح
فیها بالنص علی علی بن ابی طالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف و هی
حجة علیهم و گفته که در خزانه مشهد امیر المومنین علیه السلم این کتاب موجود است من اراد الوقوف
علیها فیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب استیعاب ابو العمر النمری نصوص صریحه در خلافت
علی علیه السلم ایراد شده و کذا در کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره شاهدة تواتر و تصریحا
بفضایل علی علیه السلم و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است
و هی یتضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابی طالب و همچنین در کتاب ابن مومن الشیرازی
که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فایق
اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن نصوصا صریحة علی علی بالخلافة الی غیر ذلک من
الکتب و نیز منصوص بودن علی علیه السلم بامامت و خلافت و مظلومیت و مدعوعیت
انحضرت از مرتبه و منزله مستحقه خود در شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علی رؤس الاشهاد در صدر
سالف و سایر ازمنه سالفه مجاهره و معالنه بان میکرده اند و محادثه و مناشده مینموده اند
و در شهرت بمرتبه بوده که نشو ان نزد دشمنان محاجه بان میکرده اند و در کتاب ابو بکر
بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه میخواهی
که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در و نباشد قلت بلی گفت بیمار شد ابوذر غفاری

رضی الله عنه وصیت کرد بسوی علی علیه السلم یکی باو گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی
برای تو بهتر بود ابو ذر گفت والله حقا انه الربع الذی یسکن الیه ولو قد فارقکم لقد انکرتم
الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت منزلیست که سکون و قرار توان یافت
مگر در وی و اگر او از میان شما برود بتحقیق که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را
و روی زمین را راوی گوید پس من گفتم یا ابا ذر ما میدانیم که هر که از صحابه محبوب تر بود
نزد رسول صلی الله علیه و آله محبوب تر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتیم فایهم احب الیک
کدام از صحابه محبوب ترند نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابی طالب
یعنی محبوب ترین اصحاب نزد رسول صلعم این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق از دست او
گرفته و مرادش علی بن ابی طالب بود علیه السلم و از انجمله ابن عبد ربه از علمای اهل سنت در
کتاب عقد از اخبار وافدات علی معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معویه
نزول بمعویه میکرده اند و بدیدن او می آمده اند نقل کرده حدیث دارمیه را که معاویه گفت با او
که میدانی چرا طلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله
معویه گفت ترا طلبیده ام که از تو سوال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن
میداری دارمیه گفت مرا معاف دار ازین سوال معویه گفت معاف نمیدارم و البته
میباید گفت پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی علیه السلم و عد فضایل بسیار نمود و از جمله
انها گفت من علی را بنابرین دوست میدارم که رسول صلی الله علیه و آله عقد ولایت او
کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفک الدماء و جور ک
فی القضاء و حکمک بالهوی و از انجمله در احادیث وفادة ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی
که بان تمدح کرده علی بن ابی طالب را نزد معویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو بیت است
قد کنت بعد محمد خلفا لنا ؛ اوصی الیک بنا و کنت وفیا ؛ و الیوم لا خلف نؤمل بعده ؛

بهمهات

هیهات ستأتی بعده انبیاء یعنی بودی تو خلفی از محمد صلی الله علیه و اله برای ما که وصیت
کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی بان و امروز بعد از و هیچ خلفی نیست که امید وار
باو باشیم و هیهات که بعد از و هیچ ادمی امید داشته باشیم و غیر ازین نیز از حکایات و افادات
نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود
و عطاها و صلات بقریش میداد سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مخزومی
بدست ربیع حاجب داد که بمهدی رساند و دران رقعه نصیحت کرده بود مهدی را با
بیاتی که مضمونش اینست که عطا مکن و صله مده بنی تمیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابوبکر و عمر را
که ایشان شکر نعمت ترا نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر را نکردند و منع میراث وی
از دختر و عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی و خلیفه وی جستند
و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که دیگر
بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مأمون خلیفه عباسی
علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان منبسط شده و وثوق داد و
انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی بن ابی طالب علیه السلم
بامامت و خلافت ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بوی و اعتراف نمودند
و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص منقوله و بانکه علی بن ابی طالب منصوص است
بامامت و خلافت و این قلیلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات ال ابی طالب و علما
و شیعتهم فی مجالس الملوک و الوزرا و مقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابی طالب بالخلافه
فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره
درین فصل انست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان
نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل

متواتر که ثابتست میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار تواتر نصوص مذکوره

نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمیتوانند نمود و ان اخبار

اگرچه یک یک منقول بطریق احاد باشد لیکن مجموع لامحاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که منصوصیت

علی بن ابی طالب علیه السلم معلوم بطریق قطع سیما با ضم سایر قراین و امور حکایات منقوله

بطریق ایشان نصوص مذکوره را شنوانده بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع

عباده خلص من اللجاج و العناد بفضله و کرمه **فصل پنجم** از باب سیوم از مقاله

سیوم در ذکر نصوص خفیه با مامت و خلافت علی بن ابی طالب علیه السلم مراد از نص خفی

انست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و ان بغایت بسیار است

اما از قران فمثل قوله انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون

الزکوة و هم راکعون جمیع امت متفقند که این ایه کریمه در شان علی بن ابی طالب نازل

شده و هیچگونه شبهه درین نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت که من چهل خاتم در

نماز تصدق کردم ایه در شان من نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود و نشد و از ابی

عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیهما السلم نقل شده که چون این ایه نازل شد جماعتی از صحابه

در مسجد رسول مجتمع شده گفتند ما این چکنیم اگر انکار کنیم کافر شویم باین آیه پس کافر بهمه

قران باید شد و اگر ایمان باین ایه اریم و قبول کنیم هر اینه ذل و خواری باشد که ابن ابی طالب

مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند که ایمان اورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی

نکنند اگرچه اشاره بان امر نمایند پس در شان ایشان این ایه نازل شد که یعرفون نعمة الله

ثم ینکرونها یعنی ولایت علی و اکثرهم الکافرون بولایت علی و صاحب کتاب نهج الایمان

اورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین متفقند که ایه مذکوره

در شان علی نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد تواتر رسیده

سوم انکار ایشان

و بیان دلالتش انست بر مطلوب که انّما کلمهٔ حصر است و معنی آیه اینست که نیست
ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه
حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند
محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الّذین اگرچه صیغهٔ جمع است لیکن متصف باوصاف
مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون این آیه
این باشد که علی متصرف در امور شماست چنانکه خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در
امور بوجه استحقاق و در شرح مقاصد ازین استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی
بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است و هو قوله تعالی لا تتخذ الیهود و النصاری
اولیاء بعضهم اولی ببعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت
و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعد و هو قوله و من یتول الله و رسوله و الذین امنوا فان حزب الله
هم الغالبون و این آیه نیز بمعنی محبت و نصرتست و غیر این نتواند بود و نماز بی رکوع اهل ادب نیست
و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی توقف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و
مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش انست که حق تعالی امر کرده ببودن با صادقان
و در اقوال صادقان معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال
و علم بصدق در جمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت
و معلوم نیست پس مراد از صادقین غیر علی نتواند بود پس مراد علی باشد و الا لازم آید
عدم تحقق با صدق صادقین و لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن لا محاله ممتنع است
و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش انست که مراد
از اولو الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای
آیهٔ کریمه واجبست وجود معصوم در میان امت و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود

و پوشیده نماند که این جواب نهایت
ضعیفست چه آیه در شان
علی ع آیه انما ولیکم الله است
نه آیه ... و پس [illegible] در تناسب
میان آیات چه ضرورت [illegible]
و نیز جواب [illegible] احتمال [illegible] را
حال نماز بلکه معطوف [illegible]
و ... دیگر [illegible] از مؤمنین که
در نماز در رکوع میکنند و نماز آن
خوانند

و عصمت از غیر علی باتفاق منتفی است پس مراد از اولوالامر نباشد مگر علی و اما آثار سنت
متواتره متفق علیها دو حدیثست که متواتر است در جمیع فرق از امت محمدیه اول حدیث
غدیر در آن حدیث بطریق مخالف و موافق افزون از حد احصا منقول شده و حدیث غدیر
نزد شیعه از نصوص جلیه متواتر است بنا بر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت
و اما متسنت و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن
و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و پنج
طریق و در مسند احمد حنبل بطریق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد بن عبدربه
بطریق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی
و در جمع بین صحیحین و در جمع بین الصحاح الست و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی
بد و از ده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلی الله علیه
و قد روی حدیث غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان
بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیلی است
از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه است بر بحر عظیم هر فرقه درین باب روایت
کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده که لا یمکن حصرها و عدها و مروی شده که روز غدیر
برای علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار
و این اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر
و در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در
شرح مقاصد و غیر آن من الکتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع
اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح در صحت این حدیث از مقوله
قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود

چه هرکس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت
مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد اورده قادح صحت نقل دیگران نشواند بود بلکه دلیل عصبیت
و عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است باانکه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در
صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث یوم الغدیر واقع است و قدر مشترک
میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه انست که پیغمبر در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر
خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع رداه تحت قدمه من شدة الحر
و اکثر مسلمانان دران سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و امر نمود
تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساخته بربالای ان برامده و بعد از ادای حمد و ثنای الهی
روی مبارک بجماعت حاضرین کرده گفت یا معشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی
ای گروه مسلمانان ایا نیستم من اولی و بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی
یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست خداوندا
تو دوست دار دوست علی را و تو دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهندهٔ
علی را و فرو گذار فروگذارندهٔ علی را بیان دلالتش بر مطلوب انست که لفظ مولا بمعنی
امده معتق و معتق و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و صاحب و سید
و مطاع و اولی اما دلیل بر انکه مولا بمعنی اولی امده قوله تعالی و ماویکم النار هی مولیکم ای اولی بکم
چنانکه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت عرب اند و نیز در
حدیث و اشعار بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بچیزی
که انکار نتوان کرد و مراد درین حدیث ایضا اینست اعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله ع

فعلی مولاه

الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه بر انچه هر که ادنی وقوفی باسالیب کلام عرب

حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی شواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر از

تاسع و عاشر لایق اینمقام نیست اما سته سابقه بنابر عدم مناسبت و اما معنی سابع بنابر

ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی لقوله تعالی والمؤمنین والمؤمنات

بعضهم اولیاء بعض و اینمعنی عام است مر علی را و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن

جمیع مردم در روزی که بان گرمی در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهة استماع ایجاد

که مضمونش ثابتست بمقتضای ایه کریمه جمیع مؤمنان را لا وجهی شواند داشت و معنی تاسع

نیز چون معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته معنی

حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیست شده مگر از افراد معنی اولی و در هر معنی دیگر که

اطلاق شده بنابران شده که معنی اولویت در و موجود است چه ابن عم اولی است بامداد

ابن عم از اجانب و جار اولیست بملاصقه و شفعه از اباعد و حلیف اولی است بمدد و

نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولست بخدمت و نصرت معتق و معتق

اولیست بمیراث معتق و مالک الرق اولی است بتدبیر بندهٔ خود و ناصر هر کس است

بسبب نصرت اولیست بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در ینمقام مناسب میبود چون معنی

اولی نیز محتملست عدول بان معین میشد بنابر انکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولیست

از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول متعین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست

و از اوضح دلایل بر بنکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب

فهم نکرده اند از لفظ مولی مگر امامت و خلافت و مزیت و فضیلت علی را بر صحابه انست

که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور

حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله اتاذن لی ان اقول ابیاتا قال قل

با انکه هم بامر ره
اولیست بسبب ضامن
بالجمله لازم شود معتق ادعه
و شید مطالب اولیست ح

علی برکة الله یعنی آیا اذن میدهی که بیتی چند ازین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال
حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شهادة رسول الله پس شروع بخواندن ابیات
کرد و از جمله ابیات این بیت است فقال له قم یا علی فانّنی رضیتک من بعدی اماماً
وهادیاً یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو امام و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین
در نزول آیه سأل سائل بعذاب واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ ایراد نموده و بعبارت
مشهوره است که حارث ابن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقهٔ خود سوار شده
نزد حضرت آمد الخ پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین میشود که
هر که من اولی باویم علی اولی باوست و ظاهر است که نبی اولیست بجمیع امت پس علی
اولی باشد بجمیع امت و مراد بامامت نیست مگر اولویت بجمیع امور مسلمین پس حدیث
مذکور نص باشد بامامت علی بن ابی طالب علیه السلم و این دلیل باین تقریر که کردیم بعبارت
واضح است بحمد الله تعالی و شارح مقاصد در جواب این دلیل زیاده بر آنچه اشاره بآن
کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر
نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کردن بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت
خبر مؤخرش اعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد
همین احتمال کافیست در دفع استدلال و عموم اینمعنی مر جمیع مؤمنان را منافی این نیست جواز
ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته ونصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی تحتمله اکثر العمومات
یعنی با وجود عموم نصرت و موالات مر جمیع مؤمنان را بمقتضای آیه کریمه میتواند بود که غرض
تنصیص بموالات علی باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالات عامه را که مقتضای آیه کریمه است
بغیر علی و نیز تا اقوی دلالت باشد و اوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالات النبی صلی الله علیه و آله
وایقدر محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف

و واضح شد علی بن رسول الله وقتی که مجلس
مملو از صحابه بود گفت یا محمد تو ما را
بتوحید خدا و بنبوت خود دعوت
کردی و ما قبول کردیم و نماز و صیام
امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین
راضی نشدی تا آنکه بازوی پسر
عم خود گرفته بر ما تفضیل دادی
آیا از پیش خود گفتی یا از پیش خدا
حضرت فرمود که بغیر از خدا اله
پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر
محمد راست گوید بر من سنگی ببار از
آسمان هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی
بر سر او آمده هلاک شد و بعد از او
آیه مذکوره نازل شده

باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین
دلالت باستحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلاثه و جواب ازین
ممنوع دیگریکه باراده از تقریر دلیل ظاهر است و بجهة زیادتی استظهار اشاره بان کنیم و گوییم
که ثابت شده به بیان واضح که نقل این خبر بالغ بحد تواتر بلکه متجاوز از ان بطرق مخالفین
متعنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و ثبوت تواتر قدح قادحین
در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه از ثقات باشند
ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه و شبه سخیفه ایشان
تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل در حیرت عظیم افتد از صدور
نام قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد و با وجود اشتمال ائمه کتب معتبره
ایشان که نام بردیم بران حدیث و بعضی از علمای ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل
بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم و ثقات علمای اهل سنت است کتابی علیحده
تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و دران کتاب جمع اخبار وارده در باب غدیر ایراد
نموده و ذکر اسمای رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابوبکر و عمر و عثمان و طلحه
و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و ابوذر و سلمان
و حذیفه و عمار و امثال ایشان و عدد اسامی رواة صحابه که دران کتاب ایراد کرده افزون از صد
در کتاب طرائف نقل نموده و گفته که ان کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی
کثیر از ثقات علمای معتبرین و اما انچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر
مناسبت تا اخر حدیث که جمله دعا است چگونه معارضه تواند کرد با مناسب صدر حدیث
و فاء تفریع و دلالت اسلوب چنانکه اشاره بان کردیم اما احتمال اینکه شاید غرض تخصیص
بموالات علی باشد تا بعد از تخصیص باشد اما بکدام تفاوت توهم این توان کرد که

موالاتی که ثابتست هر مؤمنی را با هر مؤمنی ثابت نباشد مؤمنین را با علی علیه السلم و آنحضرت
نازل و ساقط از درجهٔ ادنی مؤمنین باشد تا آن توهم محتاج باشد برفع نمودن بچنان
اهتمامی عظیم که شمهٔ از آن بیان کرده شده و هل یمکن ان یصدر امثال هذا المقال الا عن
غایة العصبیة و الجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقاحة اما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد ترافقی
باشد مر علی را بمقارنت موالات او باشد با موالات نبی بدون اراده و امامت
با وجود آنکه مفید مطلوبست چه مقارن کردن نبی موالات علی را با موالات خود و بمنزله
آن گردانیدن بر سبیل خرف شواند بود و بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه
مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابتست مر علی را نظر بجمیع امت و همین مزیت موجب
امامتست باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محقق است
نزد شیعه و بسیاری از علمای مخالفین قایلند بصحت آن که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک
و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین
درباره عقد ولایت علی نازل شده و قضیه یوم الغدیر بنابر نزول این ایه کریمه بیانش
آنست که رسول مامور شد از نزد خدای تعالی به تبلیغ ولایت و امامت علی بن ابی طالب
علیه السلم بسوی امت و آنحضرت بنابر استشمام و استنباط کراهت و ثقل اینمعنی بر اکثر اصحاب
تسویف در تبلیغ اینمعنی مینموده تا در روز غدیر بر سبیل عتاب ایه مذکوره نازل شد و مضمون
ایه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ
رسالت و نبوت نکردهٔ خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد داشت
از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف لام القوم
الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که اکراه داشته اند امامت و ولایت علی را
کما لا یخفی علی الفطن الزکی پس با وجود این مبالغه و اهتمام و نزول ایه و صدور عتاب شواند بود

که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین وحفظ شریعت منوط بانست
و دلیل بر اینکه ایه مذکوره در شان علی نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است
در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی ع معناه بلغ ما انزل الیک من
ربک فی فضل علی بن ابی طالب وفی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی ونیز
ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون ایه مذکوره در شان علی نازل شد گرفت رسول الله
دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونیز
امام فخر در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الایه فی فضل علی بن ابی طالب
ولما نزلت هذه الایه اخذ بیده وقال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه فلقاه عمر رض فقال هنیئا لک یا بن ابی طالب اصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة

فقال هم

و از اوضح براهین بر اینکه قضیه غدیر موجب امامتست نزول ایه الیوم اکملت لکم دینکم است
در شان قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین واتمام نعمت و رضا بدین اسلام
در ان روز وجهی نخواهد داشت ونزول ایه در ان روز نزد شیعه محقق و ثابتست وعلمای اهل
سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب وخطیب در تاریخ بغداد
وغیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجه کتب له صیام

لهذا م

ستین شهرا وهو یوم غدیر خم اخذ النبی صلی الله علیه واله بید علی بن ابی طالب فقال الست
اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر
بن الخطاب بخ بخ لک یا بن ابی طالب اصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة
فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا ودر
صحاح مسلم در مجلد سیوم روایت کرده از طارق بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این
ایه اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر اینه ما روزی را که این ایه در ان روز نازل شده بود عید

ای آیه عمر م

اخذ میکردیم و اما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت بر امامت فی الجمله کند و نفی امامت علی بن ابی طالب و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلاثه بنابر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت شوانند شد و بیعت معارضه با نص شوانند کرد بالاتفاق و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقاتست و چون بقیه زمان حیوة رسول با ستثنای عقلی بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات تحت عموم **حدیث** دویم از سنت متواتره در نص خفی حدیث منزله است و هو قوله صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلم انت منّی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر اینحدیث نیز بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشتهر غنی بشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة و حال آنکه اینحدیث از رسول صلی الله علیه و آله در مواضع دیگر غیر از یوم غدیر عز صدور یافته بحیث لا یحصی کثیره و نقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا و النبی صلی الله علیه و آله خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص انه قال ان رسول الله صلی الله علیه حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا علی المدینة فقال علی علیه السلم یا رسول الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما ترضی ان تکون منّی بمنزلة هارون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند خود بطریق دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو سادس نقل کرده کذلک مسلم در صحیح خود هر کدام بطرق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره و الطبری فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه الخطیب

ائمه ثلاثه نتوانند گفت جواب آنکه مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی ابن ابی طالب م

لیس هو التاقل م

در جزو رابع م

فی التاریخ والعکری فی الفضایل ورواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب من اکثر من عشره
طرق ورواه التنوخی عن امیر المؤمنین علیه السلم وسعد بن ابی وقاص وعبد الله بن ابی
مسعود وعبد الله عباس وجابر بن عبد الله الانصاری وابی هریره وابی سعید الخدری
وجابر بن مالک بن الحرث والبراء بن عازب وزید بن ارقم وابی رافع مولی رسول الله
وعبد الله بن ابی اوفی وانس بن مالک وابی برده الاسلمی وابی ایوب الانصاری وعقیل بن
ابی طالب ومعویه بن ابی سفیان وام سلمه واسماء بنت عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن
علی بن الحسین علیهم السلم وحبیب بن ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرهم کلهم عن النبی صلی
وشرح الروایات باسانیدها وطرقها ورواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد وذکره الحاکم
ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق ورواه ... فی الجمع بین الست وفی صحیح ابی داود وصحیح الترمذی
الی غیر ذلک این بود بیان تواتر خبر غدیر و مستحق جواب نیست واما بیان دلالت بر مطلوب
انست که منزله مضاف بهارون عام است وشامل جمیع منازل ومراتبی که هارون را
ثابت بوده نظر بموسی بدلیل صحیحه استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزله عام نمیبود استثنای متصل
صحیح نمیبود وحال آنکه صحیح است بشهادت عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزله فلان
من فلان الا المنزله الکذائیه وهیچکس شک نکند بصحت استثنا باین تقریر که کردیم مندفع
شد بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور که در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی
بمعنی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزله نبوت کند وبمنزله الا النبوه باشد بلکه الا
بمعنی لکن است ومفید استثنای منقطع ومستثنی باستثنای منقطع چون مخرج منیست
از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزله باشد ووجه دفع انست که شک
نیست اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوه میگفت هر اینه کلام صحیح واستثنای متصل میبود
واگر منزله عام نباشد لازم آید اینچنین باشد ونیز شک نیست که مراد ازین کلام استثنای مرتبه

الصحاح

این حدیث لیس منبع تواتر خبر
منزلت که علمای اهل سنه
کرده اند غیر منبع تواتره

نبوت است والا کلام خالی از فایده بودی پس واجبست که منزله عام باشد جمیع منازل را
و از جمله منازل هارون از موسی آنست که متصرف در امور موسی بود بنا بر آنکه خلیفه موسی
بودی و شریک امرش در حیات موسی علیه السلم پس اگر باقی ماندی بعد از موسی همان متصرف
در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هارون لازم آمدی
نبوت موسی و انعزال نبی که موجب اهانتست جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف
در امور مطلقا ثابت باشد برای علی نیز نظر به پیغمبر و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل
استقلال که مرتبه خلافت و امامتست ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم
مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون
از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی چه انعزال از خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت
نیست و وجه دفع آنست که منزله هارون تصرف در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم لازم نمی آید و در شان علی چون نبوت ممتنع است
پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هارون اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف
مقتضای حدیث مذکور است **فصل ششم** از باب سیوم از مقاله سیوم
در ذکر نبذی از فضایل و کمالات که متصف بود بانها ذات مقدس علی بن ابی طالب علیه السلم
تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه
ذات مطهر او نصی بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم
مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و
الصبیان بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب از جمیع امت محمد
امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری
و من از یکی از علمای زمان شنیدم که از یکی از افاضل سادات و حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش

نبوت در شان علی جایز نیست بنا بر [illegible]
پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه [illegible]

باید که ثابت [illegible] علی نیز [illegible] هارون
اگر بعد از موسی میبود [illegible]
معزول میشد و با استقلال تصرف در
امر نبوت میکرد انعزال [illegible] از منزله
خود [illegible]

رفتم پرسیده که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفتم بهمان

دلایل که در کتب متکلمین مذکور است تبسمی نمود گفتم ظاهر میشود که سید بدلیلی دیگر اتم از این

ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق علی بن ابی طالب خاطر جمع نموده ام

و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه انقدر اثار فضل و کمال که از علی بما رسیده

از پیغمبر بما نرسیده مگر بواسطه علی بن ابی طالب و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از اثار او

علی بن ابی طالب باشد نتواند بود مگر افضل الانبیا و سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار

افضلیت انسر ور نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر

صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات

و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات دنیه

رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت

بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابوبکر و گاه باشد گویند که گاهی افضلیت ابوبکر بشیخ در زمره بی

صدر رود ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل انحضرت که مسلم است بینهم و بعد ازان نقل

اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود در فضایل انحضرت که در صحاح احادیث اهل

سنت منقول شده در کثرت بحدی است که عرفا ممتنع است حصران و در هیچ باب از ابواب

شریعت ایشانرا انقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی و کثیری از اعاظم علمای ایشان

کتب و مصنفات علیحده در مناقب انحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون

درین باب نقل اصحاب ما و احادیث مختصه ما بر ایشان حجت نتواند بود همان از منقولات

و مسلمات ایشان ذکر باید کرد و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای اهل سنت

دور تر از عناد محدثین ایشانرا یافتیم که از فضایل انحضرت با انکه مخالف معتقد ایشان است

هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان رسیده روایت کرده اند از برکت ممارست فن شریف

بعد ثانیه

علم حدیث و قریب تر بعناد متکلمین ایشانند که در ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند
نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشانرا ایراد نمائیم تا از
شایبه ریب بری تر باشد بجهة تبرک ابتدا بحدیثی از طرق اهل سنت نموده گوئیم روی
حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء الاربعة المذاهب
باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله لو ان الغیاض اقلام والبحر
مداد و الجن حسّابٌ و الانس کتّابٌ ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب یعنی اگر همه درختان قلم
و همه دریاها مداد گردند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هر اینه حصر فضایل
علی بن ابی طالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر انما ولیکم الله از احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل
سنت است روایت کرده که او میگفت ما جاء لاحد من اصحاب رسول ما جاء لعلی من الفضایل
یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچیک از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که در شان علی بن
ابی طالب است و روی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده عن مرفوعا
ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله صلی الله علیه و آله و فاطمه بدیدن او رفت در
وقتی که رسول الله نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال
چنان دید بگریه آمد و دموعش روان شد فقال لها یا فاطمة ان الله اطلع علیها الثانیة فاختار
منها بعلک فاوحی الله الیّ فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک
اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما فسرّت بذلک فاطمة فاستبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستی
که خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دوم بار و برگزید
شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و او را وصی خود گردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت
تست که خدای تعالی ترا تزویج کرد با اعظم ترین امت در حلم و سابق ترین در اسلام و داناترین
همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر شد و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه

علی الارض اطلاعة فاختار اباک منها فبعثه نبیا ثم اطلع [illegible]

مر علی را هشت نوازش یکی ایمان بخدا دویم ایمان برسول سیوم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین
من حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله تعالی
ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تعالی بما هفت چیز کرامت کرده که هیچکس از اولین و اخرین نکرده نبیّنا
افضل الانبیاء و هو ابوک و وصیّنا افضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزة
عمّک و از ماست انکه با دو بال در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد و هو جعفر بن عمک و منّا سبطا
هذه الامّة و هما ابناک و منا و الذی نفسی بیده مهدی هذه الامّة و ما درین مقام از احادیث بهمین
اکتفا کنیم چه استیفا بحق این مقام متعذر نیست و بس است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث
ام سلمه که در فصل چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف اورده
که شیعه را در اثبات افضلیت علی دو مسلک است مسلک اول در انچه دلالت کند بر
افضلیت علی بسبیل الاجمال و ان چند وجه است وجه اول ایه مباهله بیانش انست که پیغمبر
با قوم نصاری گفت بیائید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان
شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما
و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی با حضرت دران مباهله داخل نبود پس حضرت
مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در
فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی نبوتست و چون نبوت بیرون رود بنابر ختم نبوت
سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی
بغیر از نبوت پس افضل باشد از امت چه نبی لا محاله افضل بود از امت وجه دویم خبر طیر
و ان چنانست که مرغ کبابی نزد پیغمبر اورده گفت خدایا برسان احب خلق را بسوی تو تا
که با من شریک شود در تناول این طیر پس علی امد و با حضرت در اکل طیر مشوی موافقت نمود
پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از خدای تعالی بمعنی کثرت ثواب و تعظیم است

بهمه سیر

که معنی فضیلتست وجه سیوم قوله علیه السلم اخی و وزیری وخیر من اترکه بعدی یقضی دینی
وینجز وعدی علی بن ابی طالب یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسانیکه خواهند ماند
بعد از من که دین من گذارد و وعدهای مرا بوفا رساند علی بن ابی طالبست واین تصریح است
بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در بارهٔ ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که یقتله
خیر الخلق وعلی علیه السلم در حرب خوارج قتل او نموده واین نیز تصریح است بافضلیت
وجه پنجم قوله علیه السلم لفاطمة اما ترضین ان زوجتک من خیر امتی وجه ششم قوله علیه السلم
خیر من اترکه بعدی علی وجه هفتم نقلست از عایشه که گفت بودم من نزد پیغمبر که داخل شد علی پس
گفت هذا سید العرب پس من گفتم پدرم و مادرم فدای تو باد ایا تو نیستی سید عرب فقال
انا سید العالمین وعلی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز
باشد وچون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله علیه السلم لفاطمة ان الله
اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع ثانیة فاختار بعلک وظاهر است که برگزیدهٔ خدا بودن بعد از پیغمبر دلیلست بر افضلیت علی بعد از پیغمبر وجه نهم مواخات پیغمبر
با علی چه پیغمبر میان دو کس از اصحاب عقد اخوت فرموده وخود با علی مواخات نموده وشک
نیست دلالتش بر افضلیت علی وجه دهم در روز خیبر نخست ابو بکر را فرستاد ومنهزم برگشت
پس عمر رفت واو نیز گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد وفرمود لاعطین الرایة الیوم
رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار وهر یک از مهاجر وانصار توقع
داشتند که علم باو دهند حضرت ملتفت بکس نشد وگفت این علی گفتند درد چشم دارد
پس علی را طلبیده اب دهن مبارک بچشم وی انداخت وعلم بدست وی داد وفتح
بدست او شد وبیان دلالتش انکه صفت کردن مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام
شیخین صریح است که صفات مذکوره مر شیخین را انکه مر دیگری را حاصل نیست وجه یازدهم

قوله تعالی فی حق النبی علیه السلم فان الله هو مولاه وجبریل وصالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است
مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح المؤمنین والمفسرون قالوا المراد من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب
و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن خدای تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر
که افضل طاعاتست و مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریح است بر
افضلیت وجه دوازدهم قوله صلی الله علیه واله من اراد ان ینظر الی ادم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم
فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب و این حدیث دلالت
کند بر مساوات علی با انبیاء عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و کمالست
و ظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم شک نیست
بودن علی از ذوی القربی و شک بودن در وجوب محبت ذوی القربی بنا بر انکه حق تعالی
وی را اجر رسالت گردانید لقوله تعالی قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر
و یاران او نه چنین است و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضلست از کسی که نه
چنین باشد وجه چهاردهم علی علیه السلم هاشمیست بخلاف یاران دیگر و هاشمی افضل است
از غیر هاشمی لقوله صلی الله علیه واله ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا و اصطفی من قریش
هاشما وجه پانزدهم قوله صلی الله علیه واله من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی در شان پیغمبر
یفید انه کان مخدوما للکل و صاحب الامر فیهم فعلی علیه السلم ایضا کذلک و اذا کان افضل
والذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلی الله علیه واله لما ذکر هذا الکلام قال
عمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولای کل مؤمن و مؤمنة الی یوم القیامة وجه شانزدهم
قوله صلی الله علیه واله انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک نیست که هرون افضل از امت
موسی بود پس علی نیز افضل از امت محمد باشد وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه
قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هجدهم ان علیا لم یکفر بالله طرفة عین و ابوبکر و یارانش کافر بودند

کذا کان

187

فامر ظاهر واما انه من كان اكثر جهادا

و مسلمان شدند و شک نیست مؤمن دایمی اتقیست ممن کان کافرا ثم صار مؤمنا والاتقی
افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم وجه نوزدهم انه علیه السلم کان اکثر جهادا فهو افضل لقوله تعالی
و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله علی القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد
العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل از ایمان ابابکر بود بدلیل آنکه علی علیه السلم
بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابوبکر و اسلمت قبل
ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابة
و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان
علی اقربست بعقل لانه کان ابن عمه و فی داره و مختصا به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب
و انسان چگونه چنین مهمی را اول بر بیگانه اظهار کند لاسیما و الله تعالی یقول و انذر عشیرتک الاقربین
اگر گویند که پیغمبر گفت من عرض اسلام را بر احدی نکردم الا آنکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام
کرد مگر ابوبکر که اصلا توقف نکرد و تا عرض کردم قبول نمود و با وجود اینحال تاخر اسلام ابوبکر
از اسلام دیگری صورت نتواند داشت مگر از تقصیر پیغمبر در عرض و آن ممتنع است و بتقدیر
تسلیم سبق اسلام علی در وقت قبول اسلام کودک بود در صحت اسلام کودک خلافست
و بتقدیر صحت فلا شک ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام
الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان
مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه
قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابوبکر که شیخی بود محترم از بیگانگان و باسلام او قوتی و شوکتی
در اسلام حاصل شد جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی گفتیم نتواند
کرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض
هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن علی در وقت اسلام مجزوم به نیست

ولازم نیاید چه سنّ شریف آنحضرت شصت وپنج یا شش بود ومدت نبوت بیست وسه

ومدت مکث علی بعد از نبی قریب بسی ومجموع پنجاه وچون پنجاه از شصت وشش یا پنج

کم کنی دوازده یا سیزده ماند وبلوغ درین سنّ لا محاله ممکن وچون ممکن باشد واجبست حکم

بوقوعش لقوله صلی الله علیه واله لفاطمة زوجتک اقدمهم سلما واکثرهم علما وبر تقدیر تسلیم لا امتناع

فی وجود صبی کامل العقل ولهذا حکم ابو حنیفه بصحت اسلام الصّبی فصدور الاسلام عن علی

فی وقت الصبی یدلّ علی فضله کما لا یخفی واما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کافی مسلمست

که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل الاسلام من المعتبرین وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی

پس علی افضل باشد لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون واین وجوه ثمانیه

اخیره از کتاب اربعین نقل شد زاید علی ما کان فی المواقف وجه بیست ویکم ومجموع بیست و

یکوجه است دالّ بر افضلیت علی علیه السلم بر سبیل اجمال یعنی با عدم یعتبر ما فیه الفضل

مسلک دویم در بیان آنچه دالست بر افضلیت علی علیه السلم علی سبیل التفصیل اعنی بیان

تفصیل فضایل که علی علیه السلم در هرکدام از آن افضلست از صحابه وهی امور الاول العلم وشک

نیست که علی اعلم وافضل صحابه است ودلیل برین اجمالا اما فهو انه لا نزاع فی انّ علیا کان فی اصل الخلقه

فی غایة الزکاء والفطنة والاستعداد للعلم وکان محمد افضل الفضلاء واعلم العلماء وکان علی علیه السلم

فی غایت الحرص فی طلب العلم وکان محمد صلی الله علیه واله فی غایت الحرص فی تربیته وارشاده

الی اکتساب الفضایل وباوجود این درکودکی درکنار او بوده ودر بزرگی داماد وغمگسار او بوده وکان

یدخل علیه فی کل الاوقات وهرگاه شاگرد در غایت زکاء ودر نهایت حرص بر تعلم باشد

واستاد در غایت شفقت ودر غایت حرص بر تعلیم واتفاق افتد که از طفولیت خدمت

استادی چنین کند واتصال بخدمتش در هر وقتی از اوقات او را ممکن گردد فلا شک انه

مبلغ فی العلم مبلغاً ما ابو بکر نرسیده بخدمت پیغمبر صلی الله علیه واله مکرر در وقتی بری وو قتی

قوله صلی الله علیه وآله لعلیّ انت سیّد فی الدنیا وسیّد فی الآخرة من احبّک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله ومن ابغضک فقد ابغضنی وبغض بغض الله واین وجه در شرح مقاصد نقل شده

که رسید نیز دوام صحبت میسر نبود و کان لا یصل الی خدمته فی الیوم و لا اللیلة الا مرة او مرتین و علی کان
متصلا لخدمته صلی الله علیه و اله فی اوان الصغر و قد قیل العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر و العلم فی الکبر
کالنقش فی المدر و اما تفصیلا فیدل علیه قوله تعالی و تعیها اذن واعیة اکثر المفسرین علی انه علی و روی انه
لما نزل هذه الایه قال النبی صلی الله علیه و اله اللهم اجعلها اذن علی و قال علی علیه السلم ما نسیت بعد ذلک
شیئا و شک نیست که اختصاص بمزید فهم و حفظ اختصاص بمزید علم است و قوله صلی الله علیه و اله
اقضاکم علی یعنی داناترین شما بقضا و حکم در شرعیات علیست و شک نیست که قضا محتاجست
بجمیع علوم پس باید که علی افضل باشد در جمیع علوم و نیز در قضایای کثیره عمر خطا کرد در حکم و علی ع
تنبیه بر خطای او نمود و عمر معترف شده گفت لولا علی لهلک عمر و ایضا قال علیه السلم علمنی
رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب الف باب و نیز فرموده و الله لو کسرت لی الوساده
ثم جلست علیها بین اهل التورته بتوریتهم و بین الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین
اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما من آیه نزلت فی بحر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سماء و لا ارض
و لا لیل و لا نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و مقصود تمثیل احاطه علم آن
سرور است بجمیع اشیا پس مندفع است اعتراض ابی هاشم بان التورته قد نسخت فکیف
یجوز الحکم بها و ایضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و قد جاء فی خطبته ع
فی اسرار التوحید و القران و النبوة و القضاء و القدر و احوال المعاد ما لم یات فی کلام سایر
الصحابه و نیز جمیع فرق متکلمین منسوب بآنحضرت شده و اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی و اما
اشاعره رئیس شان ابو الحسن اشعری تلمیذ ابی علی معتزلیست و اما شیعه انتساب شان بان
حضرت ظاهر است و اما الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه علیه السلم کلهم ملتبسون الی اکابرهم و سلفهم
و هم کانوا تلامذه علی بن ابی طالب و ثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلهم تلامذه
علی علیه السلم و منها علم التفسیر و ابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذا له و منها علم الفقه و کان فیه

فی الدرجة القصوی کما دل علیه اقضاکم علی ولو کسرت لی الوسادة علی ما مر ومنها علم الفصاحة و
معلوم ان احداً من الفصحاء الذین بعده لم یدرکوا درجته ولا القلیل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم
انه انما ظهر منه وهو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی الیه ومنها علم تصفیة الباطن ومعلوم ان نسب جمیع
الصوفیه ینتهی الیه ومنها علم الشجاعه وممارسته الاسلحه ومعلوم ان سبب هذا العلم انتهی الیه فثبت
بما ذکرنا انه علیه السلم کان استاد العالمین بعد محمد صلی الله علیه واله فی جمیع الخصال المرضیه
والمقامات الشریفه واذا ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله
لقوله تعالی قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون الثانی الزهد واشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنیا علیه ترک التنعم وتخشن فی الماکل والملابس ولم یلتفت الی الملاذ وقد کان
فی الصحابه جمع من الزهاد کابی ذر وسلمان وابی الدرداء وکلهم کانوا فیه تلامذة علی علیه السلم الثالث
الکرم وقد اشتهر انه کان یوثر المحتاج والمساکین علی نفسه واهله وکان ذلک عادة منه حتی تصدق
فی الصلوة بخاتمه ونزل فی شانه ما نزل ودر فتوحات مکی اورده که قیمت خاتمی که علی بسایل
داد برابر بود با خراج شام که ششصد خروار نقره وچهار خروار طلا بود وتصدق ایضا فی
لیالی صیام المنذور بما کان فطوره ونزل فیه ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا
الرابع الشجاعه ومتواتر است مکافحه حروب ولقای ابطال او وقتل صنادید جاهلیت
در وقایع بدر واحد وخیبر وخندق حتی قال صلی الله علیه واله لضربة علی خیر من عبادة الثقلین
وقال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد کان مع غایة
شجاعته والبسالة حسن الخلق جدا وقد بلغ فیه الی حیث نسبه اعداءه الی الدعابه معاویه بصعصعه
بن صوحان گفت صفت کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما
که میبود یکی از ما میبود با ما میگفت واز ما میشنید وبا ما میخورد ومی آشامید وبهر طرف که میخواندیم
اجابت میکرد ودر کمال تواضع ونهایت افتاده بود ومع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر

المربوط للسياف الواقف على راسه يعنى با وجود اينهمه متير سيديم از دو بيم ميبرديم مانند زنجير
بسته از جلادى كه شمشير برهنه بر سرش ايستاده باشد السادس العبادة وكان عليه السلم
اذا شرع فى الصلوة التهجد وشرع فى الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه
احد ممن جاء بعده من الزهاد وكان فى غايت البعد عن الدنيا وكان يقول فيما يقول فى
مخاطبة الدنيا يا دنيا يا دنيا الى تعرضت ام الى تشوقت هيهات غرى غيرى لا حاجة لى فيك
قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير آه من قلة الزاد وطول
الطريق السابع مزيد قوته وشدته حتى قلع باب خيبر وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن
قلعتها بقوة الهية الثامن النسب العالى ومعلوم ان شرف الانسان هو القرب الى رسول الله
وهو كان اقرب الناس فى النسب الى رسول الله وعباس اگرچه عم پيغمبر بود برادر پدرى عبد الله
بود وابو طالب برادر وى من الاب والام ونيز على هاشمى الطرفين بود پدرش ابو طالب
بن عبد المطلب بن هاشم است ومادرش فاطمه بنت هاشم التاسع المصاهرة ولم يكن
لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كان لعلى چه دامادى بفاطمه زهرا نه چون دامادى بدختر ديگرا است
فان النبى صلى الله عليه واله قال سيدة النساء العالمين اربعة وعد منهن فاطمه صلوات الله عليها
العاشر انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاد على فى الفضيلة فانظر الى الحسن والحسين
وهما سيدا شباب اهل الجنة ثم الى اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين
حتى كان ابو يزيد مع علو درجته سقاء فى دار جعفر الصادق عليه السلم وكان معروف الكرخى
بواب دار على بن موسى الرضا عليه السلام قال شارح المواقف هذا مما لا شبهة فى صحته فان معروفا
كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد ادراك زمان
حضرت جعفر نكرده وصحبت ظاهرى الحضرت در نيافته چه وى از معروف متاخر است
ولكن كان يستفيض من روحانيته فلذلك اشتهر انتسابه اليه پس هر گاه على در هر يك ازين

جعفر

ازین صفات کمال با دیگری مساوی بود چون در دیگری همه مجتمع نیست لا محاله علی افضل
بود از همه بکیف که علی زاید است در هر صفتی از مشارک در ان صفت واین بود عمدهٔ
ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است واحادیث و
روایات که درین ادله وارد است همه مروی بطرق اهل سنت است وثابت نزد ایشان
وتخصیص هیچکدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتوانند شد وجواب
که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند بر دو گونه یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبهٔ
تفصیلیه راجع است بانقداح در ثبوت خبر یا تاویل ان و یا معارضه بنقل فضایل برای ابوبکر
و هر جوابی که بمنع ثبوت خبر باشد چون از صحیحات خود شانیست ضرری نتواند داشت
چه لا اقل موجب اسکات والزام ایشانست واما تاویل وتخصیص اگر رکیک نباشد نیست مگر
ترک ظاهر و مقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست وحال انکه رکاکتش در
غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واحب بالخبر من بعض الوجوه وباحب الی فی معنی
وامثال ان واما معارضه بر تقدیر ثبوت روایات چند معدود و مثل اقتدوا بالذین بعدی ابابکر
وعمر و مثل هما سیدا کهول اهل الجنة و مثل یابی الله ورسوله الا ابابکر و مثل ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبیین علی رجل افضل من ابابکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابابکر خلیلا
وامثال ان چون از مختصات ایشانست و در طرق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی
انها ثابتست و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه نبذی ازان در تضاعیف این باب
مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود واما جواب اجمالی ایشان نقل صاحب
المواقف والجواب عنها عن الکل انه یدل علی الفضیلة واما علی الافضلیة فلا وکیف رجحها
الاکثرة الثواب وذلک یعود الاکتساب الطاعات والاخلاص فیها ومایعود الی نصرة
الاسلام وتقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت بر افضلیت علی نکند چه افضلیت عاید

انها نیست احادیث و روایات غیر محصور و غیر ممکن الحصر که همه دلالت ایشان ... نیست

بکثرت ثوابست و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرت و تقویت
دین و اسلام و ابوبکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا
و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون
و اسلام بایشان قوی شد و قال شارح المقاصد بعد ذکر ادلة المذکورة علی فضیلة علی
بن ابی طالب و الجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضایله و اتصافه بالکمالات
و اختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة عند الله
تعالی بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و هر عاقل فطن
ازین دو جواب که این دو عظیم الشان کنایه استعداد خود بان تهی نموده اند واضح
و لایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که اینجماعت منع افضلیت علی بزبان
میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل
عثمان بر علی و توقف سلف درین باب گفته و الانصاف انه ان ارید بالافضلیة
کثرة الثواب فللتوقف جهة و ان ارید ما یعده ذو العقول من الفضایل فلا و شک نیست
از جریان این سخن در باب ابوبکر و عمر و نیز پوشیده نماند که فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل
و کمالاتست اما بحسب تحقق و وجود از وجدان تواند بود چه ثواب مترتب نباشد مگر بر علوم
و اعمال که مراد از فضایل و کمالاتست پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت

فصل هفتم از باب سیوم از مقاله سیوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت
از غیر علی و دلیل برین چند وجه است اول نص قران مجید و هو قوله تعالی لابراهیم انی جاعلک
للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم
بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک للناس اماما و خلفای ثلثه ظالم بودند
بنابر انکه کفر در یشان متحقق بود و هر گاه کافر باشد ظالم است لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم

مظعون

بمعنی کثرت ثواب اگر چه با المعنوم و بحسب صدق نفسیت هم

ولقوله تعالی الکافرون هم الظالمون ومضمون ایه نفی نیل عهد است از هرکه ظالم بوده باشد
در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله آن وقت چه صیغه لاینال فعل مستقبل منفی است
ونفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا آن لقوله مثلا لاینال عهدی الظالمین
الا بعد ترک الظلم هرچه صحیح باشد استثنا او واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا
الاستثنا و باین تقریر مندفع است جواب مواقف وشرح مقاصد ازین دلیل بمنع کون
من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لانم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت
اسلام کفر بر وصادق نیست وچون کفر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود
ووجه دفع انست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در استدلال وحاجت نیست
بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است عدم نیل امامت
در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم واز جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است
پس هرکه کافر باشد در وقتی هرچند مسلمان شود واصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود
بنص ایه کریمه وامام فخر ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده وجواب از ان
بمنع عموم گفته ودلیل عموم را که صحت استثناست معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح
ان یقال الظالم لاینال عهد الامامة فی حال کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک
بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما جوابش انست که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابل است
مر تقسیم بحال ظلم وبجمیع احوال را نه عدم نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترک
متحقق نمیشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحققش
در ضمن فرد واحد واین دلیل عام است مر ابوبکر وغیر ابوبکر را ووجوه دیگر در بیان نفی
اهلیت عمر امامت را طعن کرده نست وهریک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت
باشد اما طعن در ابوبکر اول انکه مخالفت صریح کرده با نص کلام خدا وهو قوله تعالی یوصیکم الله

فی اولادکم الآیه در منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر را و معلوم است عموم
خطاب مر پیغمبر و امت را و مستند شده درین منع بخبری که خود متفرد بوده بروایتش و هو
ان النبی صلی الله علیه و اله قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقه و حال انکه بغایت
قلیل الروایه است و متهم است درین روایت لکونها نفعاله حیث تحل الصدقه و عجیب است
بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابوبکر بشنیدن چنین خبری بدون غیره
و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او اختصاص ترکه
او حرام و مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد ازین حکم و منع نفرموده باشد از طلب
ان و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود انکه مامور است
بان فی قوله تعالی و انذر عشیرتک الاقربین و یا انکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان پیغمبر
نشنیده باشند سخن پیغمبر را و انقیاد نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با انکه
معصوم و مطهرند بحکم نص قران که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس و یطهرکم تطهیرا و نیز این
روایت مخالف صریح قران است در ثبوت میراث از انبیا حیث قال تعالی و ورث سلیمان
داود و قال الله تعالی عن ذکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من ال یعقوب پس
مندفع است جواب مواقف و مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را
که رسد عمل بان هرگاه خود بمشافهه از پیغمبر شنیده باشد چه اینچنین خبری مفید قطع خواهد بود پس
تخصیص قران بان تواند کرد وجه دفع انست که حاکم هرگاه بفرموده پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد
او را رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه شنیده و مخالف صریح قران نباشد و محالست که باشد
نه حاکمی را که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و انچه را دعوی شنیدن کرده مخالف
صریح قران باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالف این حکم کرد در نزاع علی و عباس
کما رواه انهما اختلفا فی بغله رسول الله و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب پس

اهل البیت

اگر صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست هر دو دویم
آنکه منع فاطمه کرد از فدک و آن قریهٔ چند بود از خیبر که پیغمبر آنرا بوی بخشیده بود و تصرف او داده
و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قری فرمود و زهرا علیها السلم اظهار بخشش نمود تصدیق وی
نکرد و علی و حسنین و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال آنکه علی بحکم آیهٔ مباهله نفس
پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمه بضعة منّی من اذاها فقد اذانی بضعهٔ پیغمبر است و حسنین سیدا
شباب اهل الجنة و رابعه بروایات که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیهٔ تطهیر
از جملهٔ اهل بیت و واجب العصمة و الطهاره و ام ایمن زنی بود که نبی در شان او گفته بود ام
ایمن امرأة من اهل الجنة پس مندفع شد جواب مواقف که منع عصمت مدعی نموده میگوید
رد شهادت حسنین بنا بر آن بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافیست و
رد شهادت علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل و امرأتان
و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که ابوبکر بنا بر تکذیب اهل
البیت رد شهادت ایشانست که بمقتضای صریح قران مذهوب الرجس و واجب الطهاره اند
نه شهادة دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت
اقبح است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقه اینست نه این و عجب حالیست که
تصدیق از ازواج اسکت نمود در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد
با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت
قضیهٔ فدک نموده میگوید لو سلم صحته ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امرأة و ان فرض
عصمة المدعی و الشاهد وله الحکم بما علمه یقینا و ان لم یشهد به شاهد و طرفه حالیست که منع
صحت قضیه مذکوره از هیچکس منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواترات دیگر مانند
خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانستند نموده طرفه تر آنکه با فرض عصمت

ام صح

مدعی و شاهد معلوم یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین غربت کنند

که بیچارکان باانکه از علمای معقول‌اند تا معقولات بازی خود میدهند و عجب‌تر از همه انکه بعد از

جواب مذکور میگوید و لعمری ان قصة فدک علی ما یرویه الروافض من اٰیِن الشواهد علی انهم فی

الضلالة و افترائهم علی الصحابة و کونهم الغایة فی الغوایة و النهایة فی الوقاحة حیث ظنوا ا مثل ابی بکر و عمر

انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لیتقنع به الاخرون لا انفسهما و لا من یتصل بهما و مثل علی علیه السلم

انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته و سایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک

من غیر تعریض و اعتراض سوگند میخورد که قضیهٔ فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهد

بین است بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه

در غایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر و عمر که ایشان حق فرزند

پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان و خویشان ایشان و گمان برده اند بمثل

علی که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامت رفع چنین ظلمی نکرده باشد و حق را

بمستحق نداده و گمان برده اند بر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفته

و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت قضیهٔ مذکوره است و بجای سند ان منع بر

عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت

ابی بکر را شنیده و نقل کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب درین است

که گمان ظلم ابوبکر بر سلالهٔ نبوت و افترای این ظلم با بوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل

تا گمان کذب بسلالهٔ نبوت و ادعای خلاف حق ببضعه پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی

باطل بمثل علی بن ابی طالب و بمثل حسنین که نص قران گواهی بطهارتشان داده و تدین اهل

بیت پیغمبر چون باشد با تدین ابوبکر و عمر و گمان ظلم در بارهٔ ایشان بردن ضلالت و غوایت

باشد و گمان کذب و طلب ناحق باهل بیت رشد و هدایت و بیشرمی و وقاحت در نسبت

شنیده یا نقل کرده چرا ضن فدک را نیز در هم

ظلم بابی بکر بیشتر باشد یا در منع سلالهٔ نبوت و اهل نبوت و اهل بیت طهارت ما از سر دعوی
اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع ان نکنیم با عصمت و طهارت قرانچه توان کرد فاعتبروا
یا اولی الابصار و اما رفع نکردن علی ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنا بر انکه
خلافت او بعد از ثلاثه خلافتی نبود که دران خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه
پیش ازین اشاره بان کردیم علی دران خلافت کدام بدعت ابوبکر و عمر را که مظنهٔ غرضی
دران نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود و بصیغهٔ صدقه تصرف
دران شده رفع تواند کرد سیوم انکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خداست
و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند بود اما اینکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر انکه ایذای
فاطمه کرد در رد دعوی وی و تکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک و تکذیب شخصی بالضرورة
ایذای اوست و نیز ثابت و محقق است بینا و بینهم که فاطمه ازو ازرده شد و ازو
راضی نشد تا انکه رحلت کرد و وصیت نموده که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازهٔ
او حاضر نشود و بر و نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در صحیح
بخاری و در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرایف و ابن ابی الحدید
در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته که این خبر محقق و معلوم است و دفع ان نتوان کرد
و نقل کرده که ابوبکر بعد از ازردن فاطمه مکرر بعذر خواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و فاطمه
راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک ازو رحلت کرد و وصیت نموده که پنهان دفنش
کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنیت در صدد توجیه و اعتذار ان بر امده
بعذرها که بدتر از گنا هست و اینجا مقام ذکر ان و حاجت بتطویل بسبب ان نیست
چهارم انکه قصد احراق خانهٔ علی کرد و عمر را بران داشت که خانهٔ علی را بسوزانند و در ان خانه
علی و فاطمه و حسن و حسین و جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون ایند و با او بیعت کنند

ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی علیه السلم فقال والله لاحرقن علیکم او
لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم
فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و این خبر را در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من از جملهٔ جماعتی بودم
که هیمه میکشیدند با عمر بسوی خانهٔ فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس
عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنان را که در خانه‌اند و الا خانه را با هر که در وست بسوزانم
فاطمه فرمود که میسوزانی علی و فرزندان مرا گفت ای والله مگر آنکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن
عبد ربه آورده که علی و عباس در خانهٔ فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را
و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهما النار فلقیته فاطمة فقالت
یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر مثل این
وارد شده و اینجمله از علمای اهل سنت اند پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر
گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم آنکه خلیفه خود کرد عمر را و حال آنکه پیغمبر باعتقاد ایشان
استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در
وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف فان ابابکر استخلف و هذا التصریح
منه بعدم استخلاف النبی هفتم آنکه عمر گفت بیعت ابی بکر فلتة یعنی بدون تامل و تدبیر بود فمن عاد
الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه گفت اقیلونی فلست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین
امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است نهم آنکه پیغمبر هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و
حال آنکه کم بود از صحابه که باو خدمتی رجوع نشد و نوبتی بحمل سورهٔ برائت بمکه فرمود و علی را
از عقب فرستاده عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای آیهٔ چند بجماعتی مخصوص نداشته
باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت
دهم آنکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر پرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق و هذا

شک منه فی صحت ما احتجه به علی الانصار من قوله الائمه من قریش الی غیر ذلک من امور التی
لا یحصی و جمیع این امور بطریق اهل سنت در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر
اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابو بکر بود غیر ان مثل منع پیغمبر از کتاب وصیت و مواجهه
او بقول انه لیهجر او یهذی و شک کردن او در موت پیغمبر و انکار نمودن و گفتن واللّه ما مات
محمّد تا اینکه ابو بکر گفت اما سمعت قوله تعالی انّک میّت و انّهم میّتون و مثل امر برجم حامله تا انکه
علی منع فرمود و گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما بطنها سبیل و مثل امر برجم مجنونه
حتی قال علیه السلم القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع کرد از مغالات مهور و گفت
هر که گران کند مهر دختر خود را از جمله بیت المال ش کردانم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و اتیتم
احدیهن قنطارا و ملزمش کردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه
بدیوار خانه بر آمد و اهل خانه را بر منکری دید ایشان با و گفتند اخطأت من جهات
یعنی بچند جهت خطا کردی یکی انکه تجسّس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله تعالی و لا تجسّسوا
و دیگر انکه از غیر در بخانه در آمدی و قال تعالی و اتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن در آمدی
و قد قال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و دیگر انکه سلام نکردی و قد قال تعالی
و تسلّموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد
رسول اللّه و انا احرّمهما یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان پیغمبر مشروع بود و من هر دو را حرام کردانیدم
الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصائها و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا انکه
صحابه از کثرت ظلم و عدوان و تعدی و طغیان او بر روی او در آمده کردند با و انچه کردند

فصل هشتم از باب سیوم از مقاله سیوم در نتیجه فصول مذکوره درین باب

بدانکه از مجموع انچه مبیّن شد در فصول سابقه ثابت کشت وجوب وجود امام در هر زمانی
از ازمنه و وجوب اعتبار نص و افضلیت در امام پس هر که از امور ثلثه در و مفقود باشد
خطمه رد

امامت را نشاید فضلا عن الثلثه اما عصمت بنا بر انکه چون حافظ دین است مامون باشد
از وقوع خلل بزیادت و نقصان در دین و اما نص بنا بر انکه معلوم نتواند گشت و ایمنی حاصل
نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنا بر انکه امام محتاج الیه
جمیع مردم است در جمیع امور تا افضل از همه مردم نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل
نتواند بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول الله
علی بن ابی طالب است علیه الصلوة و السلم بنا بر اتفاق کل امت بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر
علی پس متعین باشد علی برای امامت و الا لازم اید خلو زمان از وجود امام طریقه دیگر
ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی واجب نیست عصمتش بالاتفاق
پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر واجب است اعتبار نص در امام و غیر علی منصوص نیست
بالاتفاق پس امام علی باشد طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی و چون باشد امام او باشد
نه غیر او و پس لامتناع مخالفه النص طریقه دیگر غیر علی متصف بوده بظلم در وقتی از اوقات و هر که
ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر از غیر
علی صادر شده ظلم و قبح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود ازو ظلم و قبح در وقت ادعای
امامت بالضروره امام نتواند بود و پس غیر علی امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست
و هر که منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه
نتواند بود طریقه دیگر اجماعست در انکه امام علیست یا عباس یا ابو بکر لیکن ابو بکر و عباس
امام نتوانند بود لانتفاء العصمه عنهما بالاتفاق پس علی امام باشد و الا لازم خرق الاجماع المرکب
طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا ببیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک
الحصر و القسمان باطلان اما نص بنا بر انکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج ببیعت نمیشدند
و اظهار نص میکردند و اما بیعت بنا بر انکه ثابت شد که بیعت طریقی باثبات امامت نتواند

لامتناع تقدیم المفضول علی الافضل طریقه دیگر
ثابت شد منصوص بودن علی بالامامت
و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر
او

بود بلکه ثبوتش موقوفست بنص طریقه دیگر معلوم است علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر
بعد از رحلت مراحدی را بنابر دو وجه یکی انکه معلوم است از داب و عادت پیغمبر که در
هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و اینمعنی لامحاله
اهم است بعد از موت بنابر انکه رعایت مصالح رعیت بعد از موت که ممتنع است پس
چنین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعئین بعد از غیبت وجه دویم انکه پیغمبر گفت انما انا
لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط فلا تستقبل القبله ولا یستدبرها و نیز معلوم است
که شفقتش بر امت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادة که پدر در
حالت موت و صحت اختیار تعئین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم
خواهد بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر ~~علی تا ثابت~~ مراحدی را پس ثابت
شد مجملا وجوب استخلاف و چون ثابتست عدم استخلاف غیر علی پس ثابتست استخلاف
علی طریقه دیگر اجماع است که پیغمبر در غزوه تبوک علی را خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل او نکرد
پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد
بر کل امت اذ لا قایل بالفرق **فصل نهم** از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر
ادله مخالفین بر خلافت ابو بکر و جواب ازان بدانکه امت در تعئین اول خلیفه بعد از
رسول بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشانست که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر علی بن
ابی طالبست و ادله ایشان سبق ذکر یافت دویم روندیه اتباع قاسم بن روند که قایلند بخلافت
عباس عم رسول الله و اینمذهب متروکست و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان
اینمذهب سیوم اهل سنت و ایشان خلیفه اول ابو بکر را دانند و بعد ازان عمر و بعد ازان
عثمان و بعد ازان علی را و متمسک ایشان در خلافت ابو بکر چند وجه است اول اجماع
واین عمده ادله ایشانست قال شارح المقاصد موافقا لسایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات

با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف
رعایت مصالح رعیت

خلافت

خلافت ابی بکر وجوه اول وهو العمده اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض
بعد تردد و توقف وگفته که اول تردد از انصار واقع شده که گفتند منا امیر ومنکم امیر و بعد
ازان از ابی سفیان که گفت رضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان
الوادی خیلا ورجلا وفرستاد ابوبکر وعمر وابو عبیده را نزد علی وگفتگوی بسیار شده غلظتی
از عمر بظهور رسید وانگاه علی امده ودخل فیما دخل فیه الجماعه وقال حین قام عن المجلس بارک الله
فیما ساءنی وسرکم وجواب ازین دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق
اجماع است در هیچ وقتی از اوقات اما در مبدا خلافت ظاهر است باعترافهم اما در وقتی
دیگر بنا بر انکه معنی اجماع انست که رای هر یک از اهل حل و عقد و معتقد او و راجح در نظر
او مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر و اکراه از قول و تلفظ بان صادر گردد که مطابق اعتقاد
او نباشد و در اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع
شد و بیان ان غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی ازان مذکور شده من حدیث
احراق البیت وغیره مذکور است پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت
بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیل سند منع انست که مراد از اهل حل
و عقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول فقه مبین شده پس خالی ازان نیست که علی
مجتهد بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده و توقفش بنا بر ان
بوده که باجتهاد تحصیل رای درین مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت
و احراق بیت و امثال ان بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود و یا رایش بخلاف مطلوب
تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی و قول با سایر مجتهدین از بیم و خوف چگونه محقق
و متمم اجماع تواند شد دلیل دویم اجماع مرکب است و بیانش انست که امت قاطبةً بر انند که خلیفه
بعد از رسول یا ابوبکر است یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابوبکر بیعت

بر اجتهاد نبود پس توقفش را چه قرار
الا فقدان اجماع و اگر مجتهد نبود و توقفش
بنا [illegible]

نمودند و امر باو تسلیم کردند و باو منازعه نکردند و اینمعنی دلیل است بر انکه ایشان خلیفه بودند
چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر حق مستحق منافی عصمتست که شیعه
مدعی انند پس واجبست که ابو بکر خلیفه باشد و الا خرق اجماع مرکب لازم اید و هو باطل
جوابش ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلّم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت
و اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیوم قوله تعالی وعد الله الذین امنوا و عملوا الصالحات
لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد بمؤمنان که ایشانرا خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشده
خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت شد خلافت خلفای اربعه بترتیب و الا خلف
وعده لازم اید و جوابش انست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی انقیاد
و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس لا نسلّم که خلافت موعود ثابت نشده
مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه از برای غیر
ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلّفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید
تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم
عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگانرا از جنگ حدیبیه که زود باشد شما دعوت کرده شوید
بجنگ جماعتی ذوی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت
کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر اباء و تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال
انست که داعی درین ایه که مفروض الطاعه باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت او و تخلف از وی باید
و مراد از قوم اولی بأس نزد اکثر مفسرین یعنی قوم بنی حنیفه است و قوم مسلمه کذاب که قتال
با ایشان در زمان خلافت ابو بکر واقع باشد و یا اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت
عمر روی داد پس بهر تقدیر خلافت ابو بکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنا
بر انکه بوصیت ابو بکر بود و میتوانند که مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه

وابا عن

196

قوم در آیه کفار اند

و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از آیه انکار هست بدلیل او یسلمون
و جوابش آنست که در اولی بأس شدید نزد مفسرین خلافست نقیل هم هوازن حنین عن
عکرمه و سعد بن حسر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم
بنو حنیفه مع مسیلمه الکذاب عن الزهری و قیل اهل الفارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن
الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات
خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده و دعوت مخلفین بان قتال نموده مانند اهل حنین
و طایف و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع
شد پس متعین آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد و لااقل با وجود این احتمال استدلال
مذکور صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابو بکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد ظالم باشد و
ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدای تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی
قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیة دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون
من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه
باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابو بکر داخلست در آن جماعت دیگر و سیجنبها الاتقی
الذی یؤتی ماله یتزکی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابو بکر است چه اتقی لامحاله
اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقکم و اکرم افضل و افضل باتفاق امت یا ابو بکر است
یا علی و مراد درین آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نعمت نزد او از کسی که جزا داده
شود و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت هست و نزد ابو بکر از پیغمبر نعمت نیست مگر نعمت هدایت و آن نعمتیست
که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که مراد ابو بکر باشد پس این آیه دلالت
بافضلیت ابو بکر نیز کند جوابش آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است
پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم رضا راجع بعدم رضای از معصیت

چه پیغمبر بعد از نزول این آیه با جماعت بسیار از روی
نکرده و شد قتال کرده صح

پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود برضای از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر
کردند چنانکه وصف مشعر است بان و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت باحسان
پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سیوم واحدی از عکرمه از ابن عباس
روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش بدار فقیری ذی عیال مایل شده بود گاهی
میوه که بر داشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک خرما بیرون می آورد
صاحب عیال شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله را
بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم صاحب نخله گفت این نخله بهترین نخلهای منست و
قبول نکرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من نخله این مرد را بستانم و بتو دهم نخله در جنت
مرا باشد حضرت فرمود آری پس مرد رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه
نمود و بحضرت داد حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اتقی درین
آیه صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح بود از ابن
زبیر نقل شده که این آیه در شان ابوبکر نازل شده بسبب ممالیکی که خرید و آزاد کرد و اولی
اینست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر علیه السلم روایت شده و استدلالی که کرده اند که نمیتواند
بود مگر ابوبکر جوابش آنست که مراد ازینکه نعمت کسی نزد او نباشد که جزا داده شود آنست که ابتای
مال محض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه اینجمله اعنی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است
بجمله یتزکی که حالست از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفتست پس فی الحقیقه
اتقی موصوفست بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتاء مال بجهة تزکی است نه بجهة ریا و سمعه و دیگری
مفید آنکه ایتای مال نیست بجهة جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما مراد از اتقی افضل است
و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر جوابش آنست که مراد از اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست
تا منحصر باشد در علی و ابوبکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عصری از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است

از ان نخله بر بام صاحب عیال گاهی افتادی
و اگر در خانه صاحب عیال در آمدی میوه را
از دست کودکی که میوه را برداشتی
میگرفت

وجمله تزکی
ایثار

بنابرانکه

بنابر انکه هرکه علی را بحض قربت کند اتقیست از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی
از ایه انست که هرکه علی را بقصد قربت کند چنین کسی اتقی خواهد بود از هرکه علی را بقصد قربت
نکند و لازم نیست اتقی از جمیع امّت باشد و این ظاهر است و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع
امّت بمعنی لا اتقی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدّة و ضعف است پس تقوی در جمیع
احوال قابل شدّت و ضعف تواند بود و حال انکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امّت باشد
مخصوص خواهد بود بعلی بن ابی طالب بنابر انکه ثابت کردیم افضلیت علی را دلیل ششم
قوله علیه السلم اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوب است
یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال مبود
هر اینه اقتدا بایشان جایز نبود و جوابش انست که خبری در چنین مسائل استدلال بان توان کرد
باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجّة تواند شد و خبر مذکور از
اقسام ثلاثه نیست و همچنین است استدلال ایشان بسایر روایات که احاد مختصه بنقل ان
سیما که ایجاعت وضع حدیث را بنابر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر در کتاب اربعین از دلیل مذکور
دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور دویم احتمال انکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ
خبر اول ابا بکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا نه ابی بکر بجر و تغییر نصب بجر از روات باشد و مراد
از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد باصحاب باقتدا با ابا بکر
و عمر و بعد از ان جواب گفته از اول باینطریق که امر شیعه بغایت عجیب است چه هرگاه خبری بیابند
که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه خبری بشنوند
که مؤید مطلب ما باشد گویند خبر واحد است و از ثانی باینطریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده گردد
هر اینه اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول انست که قیاس خبر مذکور
بخبر غدیر و خبر منزله نتوان کرد بنابر انکه اگر منع تواتر خبر مذکور یکی کنند از روی مکابره و عناد کنند با نقلها

یا ابو بکر و عمر با قتدا بکتاب الله و بعترت رسول الله چنانکه در اخبار دیگر وارد و شده به ایشان امر باشد
صح

بخلاف خبر مذکور که در طرق ایشان
بحدی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین
توان کرد هیچ

بسیار که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه تواتر در طرق شیعه خود اصلا
منقول نشده و هیچکس حکم بصحت ان نکرده و خبری که نه متواتر باشد و نه منقول طرق مخالف مقبول
استدلال بان نتوان کرد و جواب از دویم انست که اگر قایل بلفظ اعراب شویم ممکن است
حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط اعراب از راوی باشد و الا نسبت صدور آن بمعدن نبوت نتوان
کرد بنا بر انکه مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و ان چنانست که اللذین
موصولست و ظرف اعنی بعد صله او و صلهٔ موصول واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب
باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن ابو بکر و عمر بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب
تواند بود و احتمال انکه شاید پیغمبر خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت است
چنانکه بر صاحب ادنی فطرت پوشیده نیست دلیل هفتم قوله صلی الله علیه و اله فی مرضه الذی
توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله
و المسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعه و لم یعزله
دلیل نهم قوله علیه السلم الخلافة بعدی ثلثون سنه و کانت خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر
سنین و خلافة عثمان اثنی عشر سنة و خلافة علی سته سنین و جواب ازین ادله ثلثه که ثبت
وان اختصاص ایشانست بنقل این اخبار احادو انچه ثابت و محقق است نزد شیعه
بطریق تواتر خلاف اینست پس استدلال بان اخبار صحیح نباشد دلیل دهم انکه مهاجرین
و انصار ابو بکر را بخلیفه رسول الله خطاب میکردند و حال انکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی
اولئک هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی میبود هر اینه ابو بکر برو ظلم کرده باشد و اصحاب
که اعانت ابو بکر و ترک نصرت علی نمودند هر اینه شر ناس باشند و حال انکه خیر امت اند
بدلیل قوله تعالی و کنتم خیر امة اخرجت للناس یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر جواب ش
انست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتواند

لما

شد و بر تقدیری که تواند شد ابوبکر خود را خلیفه رسول الله نام کرده و دیگران بان نام تخاطب
میکردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد شما نیز درینصورت کذب بر اصحاب لازم
نیاید و بر تقدیری که لازم اید وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای ان صفت نیست والا
ارتداد صورت نبستی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم وصف هر یک از احاد نیست
و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله بر ابی بکر نکرده
باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و ازینجا ظاهر شد جواب خیر امت نیز

فصل دهم

از باب سیوم از مقاله سیوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنا عشر و بیان
حقیت مذهب شیعه امامیه اثنا عشریه چون امامت علی بن ابی طالب و بطلان امامت
خلفای ثلثه ثابت شد حقیت مذهب شیعه ثابت گردید امت محمد در اول اختلاف مختلفند بدو فرقه
یکی شیعه و دیگری سنی انکه از امت قایلست بامامت علی علیه السلم بلا فصل شیعه است
و هر که قایلست بامامت ابوبکر سنی و نیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش ازین
بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجیت اجماع بنابر اشتمال امتست بر وجود امام معصوم پس هرگاه
قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول
شیعه حقست بنابر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لامحاله اجماعی
که حجتست متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت ان ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرق
شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون اینمقدمه دانستی
بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب بدو طریق ممکن است یکی نص متواتر
از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم دران فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبةً
متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابی طالب بعد از علی و بر امامت حسین بن علی بعد از
برادرش حسن بن علی و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت

حسین علیه السلم و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین لقوله صلی الله علیه و آله
منیز انکه الحسین هذا امام بن امام و اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم قایمهم و بعد از حسین شیعه مختلفند
بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنیفه و او راحی و غایب و مهدی موعود
دانند و ایشانرا کیسانیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین
و بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشانرا
زیدیه خوانند و دیگران بامامت بامامت محمد بن علی الباقر و از فرق شیعه هر که قایل
بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان ایشانرا امامیه خوانند پس کیسانیه
و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت جعفر بن محمد الصادق و بعد از
صادق مختلفند بعضی توقف کنند بر جعفر و بعد از و قایل بامام نباشند و او راحی و غایب
دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشانرا ناوسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت
اسمعیل بن جعفر و ایشانرا اسمعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و ایشانرا
فطحیه خوانند و دیگران قایل اند بامامت موسی بن جعفر الکاظم و قایلین بامامت موسی
بعضی توقف کنند و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از و قایل نشوند و موسی را
حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشانرا واقفیه خوانند و دیگران قایلند بامامت
علی بن موسی و بعد از و بامامت محمد بن علی و بعد از و بامامت علی بن محمد و بعد از و بامامت
الحسن بن العسکری و بعد از و بامامت محمد بن الحسن القایم المهدی و او راحی و غایب
و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنا عشر و ایشانرا اثنا عشریه خوانند و چون
وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه
که قایل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل شد و همچنین باطل شد مذهب هر که
قایل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناوسیه و اسمعیلیه

دلیل

199

و فطحیه و واقفیه بنابرانکه موت ائمه مذکوره محقق و ثابتست متواتر پس باقی نماند غیر اثنا
عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنا عشریه باشد پس باتفاق
فرقه اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنابرانکه امام معصومی که ممتنع است خلو زمان از وجود
او البته داخل باشد درین فرقه شیعه اثنا عشریه یا قادح حجیت اجماع اثنی عشریه نباشد چنانکه
مخالف اهل سنت قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنا عشریه متحقق است بامامت
ائمه اثنا عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنا عشر ثابت و مقطوع باشد و نیز متواتر است
نزد امامیه اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ائمه
اثنا عشر باعیانهم و نیز از هریک ائمه متواتر است نص بمجموع ائمه بعد از و و نیز از پیغمبر و از هر یک
از ائمه متواتر خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان ان بر نهجی است که سابقا
دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هریک از ائمه است تحقق امامت ائمه اثنا عشر باعیانهم
و بعدد هم و بعضه ثانی عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع انچه داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست
و نیز اعیان ائمه و عدد شان و امتشان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که
مشتملست لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هریک از ائمه اثنا عشر ثابتست باجماع و اتفاق
کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال انکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم
در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب اعنی صاحب الزمان نیز ثابتست هم بتواتر و هم باجماع
فرقه محقه و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهده غیبت الحضرت در زمان
کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد بلا شبهه بالغند بحد تواتر و الحضرت را در وقت
غیبت صغری او کلاء جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده اند
از الحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر
محمد بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلهم

در سایر فرق پس مخالفت سایر
فرق شیعه

تربت وفاة احد منهم علیه ع علی من یقوم مقامه بآیات وکرامات شاهده تصدیق ذلک
وچون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب ویرا خبر داده بمو[ت]
وی وتعیین روز وفات وفرمود که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده ودرین [غیبت]
امتحان خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفاة کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر
داده بود ودر زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی
که بدلایل ومعجزات بریشان ثابت شده که آنحضرتست وشیخ طوسی رحمه الله وغیر او از علما
تصریح کرده اند بعدم امتناع ملاقات آنحضرت در هر زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان
امر وی توانند نمود واستبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل وغایت وقوع چنین
عمری درین ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جمله معجزات وخوارق عادات باشد ودر آنچه
استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق بانست وهی ان لا یخلو الارض عن حجة الله تعالی ومخالفین که
قایلند بوجود خضر والیاس علی نبینا که عمر شان اضعاف عمر صاحبست قدح در صحت وجود آنحضرت
بنا بر طول عمر نتوانند کرد **فصل یازدهم** از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر بعضی
از اخبار بطریق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنا عشر فمن ذلک ما رواه البخاری فی
صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر بن سمره قال سمعت النبی ص یقول یکون بعدی اثنا عشر
امیرا پس گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت این کلمه بود کلهم من قریش ونیز بخاری در صحیح خود
روایت کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلی الله علیه واله لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم
اثنا عشر رجلا ثم تکلم ص بکلمة خفیة فسالت ابی ماذا قال رسول الله فقال کلهم من قریش ومسلم نیز
در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده ومن ذلک ما رواه مسلم فی صحیح
الجزو الرابع قال عن النبی ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفه فقال ثم تکلم بکلام خفی
علی فقلت ماذا قال فقال کلهم من قریش ونیز مسلم در صحیح خود روایت کرده بر دو است از سماک بن

بکلام

حرب يرفعه الى النبي لا يزال امر الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفه كلهم من قريش ومن ذلك
في صحيح ابي داود من جزو الثاني باسناده الى النبي لا يزال الدين ظاهرا حتى يقوم الساعة ويكون
عليكم اثنا عشر خليفه كلهم من قريش ومن ذلك رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين لهذا الاحاديث
من طريق عبد الملك بن عمير وطريق شعبه وطريق ابو عيينه وطريق عامر بن سعد وطريق سماك
بن حرب وطريق عدي بن حاتم وطريق عامر بن الشعبي وطريق حضر بن عبد الرحمن وجميع
هذه الطرق يتضمن ان عدتهم اثنا عشر خليفه او اثنى عشر اميرا وكلهم من قريش ومن كتاب
تفسير القران للثعلبي وهو من قدماء المفسرين عندهم وثقاتهم قال لما كرهت ساره بمكان
هاجر اوحى الله الى ابراهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيتي التهامي يعني مكة فاني ناشر
ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته
اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وفي كتاب مقتضب الاثر في امامة الاثنى عشر
تصنيف ابي عبد الله بن محمد عبد الله بن عياش عن ابي سليمان راعي رسول الله قال سمعت رسول الله
يقول ليلة اسري بي الى السماء قال لي الجليل جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون قال
صدقت يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها قال علي بن ابي طالب قلت نعم يا رب قال يا محمد اني
اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع
الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما
من اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة من
ولده من نور نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن لم يقبلها كان من الكافرين
يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت
له حتى يقر بولايتكم يا محمد اتحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن يمين العرش فالتفت فاذا
بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى

و محمد بن علی و الحسن بن علی و المهدی فی ضحضاح من نور قیام یصلون و هو فی وسطهم یعنی المهدی

کان کوکب دری و قال یا محمد هؤلاء الحجج و هو الثائر من عترتک و عزتی و جلالی انه الحجة الواجبة

لاولیائی و المنتقم من اعدائی و من ذلک الکتاب ایضا باسناده عن الاعمش قال حدثنی

ابو اسحق عن الحارث و سعید بن بشیر عن علی بن ابی طالب قال قال رسول الله انا وارد کم

و انت یا علی الساقی و الحسن الرائد و الحسین الآمر و علی بن الحسین الفارط و محمد بن علی الناشر

و جعفر بن محمد السابق و موسی بن جعفر محصی المحبین و المبغضین و قامع المنافقین و علی

بن موسی مزین المؤمنین و محمد بن علی سراج اهل الجنة یستضیئون به و الهادی شفیعهم یوم القیمة

حیث لا یاذن الله الا من یشاء و یرضی و باسناده عن سلیم بن قیس الهلالی عن سلمان المحمدی

قال دخلت علی النبی و اذا الحسین طفل علی فخذه و هو یقبل عینیه و یلثم فاه و یقول انت سید ابن سید

ابو السادة انت امام ابن امام ابو الائمة انت حجة بن حجة ابو حجج تسعة من صلبک

تاسعهم قائمهم و ایضا فی کتاب ائمة التاریخ اهل البیت روایة نصر بن علی الجهضمی متضمن تسمیه

الاثنی عشر من ال محمد المشار الیهم و فی کتاب آخر اسمه تاریخ موالید و وفاة اهل البیت

روایة ابن الخشاب الحنبلی النحوی متضمن تسمیه الاثنی عشر المشار الیهم الی غیر ذلک

من کتبهم و تصانیفهم ما یطول تعداده **فصل دوازدهم** از باب سوم از مقاله

سیوم در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین بدانکه الحجة

ثابتست بدلیل و برهان از شرایط امام باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا و امر سیاست

و آنچه متعلق باشد بآنجمله و افضلیت در امور مذکوره و لیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق

اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره خصایصی چند که از علامات

و صفات و خواص امام است از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه

باشد از هشام بن الحکم که از جمله اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق است مروی شده

میثاق اهل الجنة فی درجاتهم و علی ای محمد خطیب شیعه و مزوجهم حور العین و الحسن ای علی م

عصمت و علم

الکو

که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابا عبدالله در مجلس واحد پرسیدم و در همه ان مسائل
بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت
و شرایع واجبست لیکن علم بامثال این علوم چه لازم است فرمود تو گمان داری که خدای
تعالی شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشد خلق بانچیز و از جمله علوم
انبیاء علم بجمیع کتب منزله از سماء بجمیع ما فی القران من الاحکام و غیرها و من التفسیر و التاویل
و سنت وارد شده که هیچکس از امت عالم بجمیع قران نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم
اعظم وارد شده از ابی جعفر که اسم اعظم هفتاد و سه حرفست که یکحرف ازان باصف سلیمان
عطا شده بود و بان قادر شد بر اتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف
عند الله تعالی استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله مروی شده که عیسی بن مریم را دو
حرف ازان داده شد که بان میکرد هرچه میکرد و موسی چهار حرف و ابراهیم هشت حرف
و نوح پانزده حرف و ادم بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تعالی برای محمد هفتاد و دو
حرف را و محجوب گردانید از و حرف واحد را و از جمله عصای موسی است چنانکه مروی شده
از ابی جعفر ع قال کانت عصا موسی لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن
عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازگیست مانند انکه تازه از درختش کنده
هرگاه خواستم بسخن در آید و ان مهیاست از برای صاحب الزمان ع بان کند هرچه موسی
میکرد و از جمله حجر موسی است که چشمهای اب از و میتراوید و ان نزد صاحب الزمان است
و نیز نزد صاحب ع قمیص ادم است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح و درع رسول الله است و از ابی
عبدالله مروی شده که مثل سلاح رسول الله نزد ما مثل تابوتست نزد بنی اسرائیل از بنی اسرائیل
در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت ازان خانواده بود و از هر که از ما اهل البیت سلاح
رسول الله پیش او باشد امامت از وست و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه

صلوات الله علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله و مراد از

جفر ابیض وعاءٌ من ادم فیه علم النبیین و الوصیین و علم العلما الذین مضوا من بنی اسرائیل و الجامعه

صحیفه طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله فیها کلّ حلال و حرام و کلّ شیٔ یحتاج الیه الناس

حتی الارش فی الخدش و قال علیه السلم فی مصحف فاطمه مصحفیست که در و نوشته علی بخط مبارک

خود خبرهای را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه در تعزیه پیغمبر و لیس فیه شیٔ من الحلال و الحرام

و لکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه مثل قرانکم هذا ثلثه مرات و مراد از صحیفه کتابیست

که در وست با ملائی پیغمبر و خط علی کل حلال و حرام و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان

در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بمجموع اموری که در انسال واقع شود و از جمله بودن امام است

محدَّث و مراد از محدَّث انست که چون سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی

ملاقات

حدیث الیاس با امام جعفر علیه السلم مذکور است که علوم ائمه تحدیثیست و ازینجاست که اختلاف

در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از رعیت هر چه کند از نیک و بد

هر اینه معروض شود بخدمت امام و بائمه تفسیر کرده ابو عبد الله علیه السلم لفظ مؤمنون را فی قوله تعالی اعملوا

فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون و از جمله افزوده شدن علوم ائمه است در هر شب جمعه

و از جمله انست که هر چه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد معلوم ائمه است و از جمله انکه ائمه متولد

شوند کامل العقل و العلم و ختنه کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون و انهم لا یموتون الا باختیار

منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویه عنهم علیهم السلم باب چهارم

از مقاله سیوم در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی باز گشتن است و مراد از معاد در شرع

باز گشتن انسانست بحیاة بعد از موت بجهة یافتن جزای عملی که پیش از موت از و صادر

شده باشد و از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل مبیّن شود فصل اول در ذکر اختلاف

ناس در حقیقت روح و دیگر بینکه حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس

رجوع دوم

202

در روح انسانی و حقیقت انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعئین از حکما برانند که نفس عرضیست
یا صورتی قایم بمادهٔ بدن که لامحاله معدوم شود باختلال بدن بموت و جمهور متالهین حکما و
محققین از متکلمین برانند که نفس جوهریست مجرّد غیر جسم و غیر قایم بجسم که متعلق است
ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربّان بسفینه و باختلال بدن و موت او
منعدم نگردد چنانکه اختلال سفینه موجب انعدام ربّان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و
صورت ندانند و بتجرّد و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست
در بدن سریان النّار فی الفحم والماء فی الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیات را
عرضی دانند قایم ببدن که باختلال بدن زایل گردد و موت عبارت ازان باشد و نزد
قایلین بتجرد نفس حیّ بالذات نفس باشد و تا علاقهٔ نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود
قوتی ببدن و قایم باشد ببدن و حیات بدن بان باشد و بعد از قطع علاقه فیضان
قوت مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة
ذاتی خود حیّ و باقی باشد و نصوص قران و حدیث بسیار هست که دالّست بتجرد نفس و بقای
وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی و لا تحسبنّ الّذین قتلوا فی سبیل الله امواتا
بل هم احیاء یرزقون فرحین بما اتاهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت برانست
که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه و عادة الله جاری شده که تا
مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست حیّ باشد و چون مخالطت زایل شود حیات بدن
زایل گردد و تجویز کرده که ان جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از وست بعد از زوال
مخالطت حیّ باشد بحیوة عرضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی روایات مؤید اوست سیما
انچه بطرق ایشان مروی شده که انّ ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور
معلقة من تحت العرش و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر الصادق مذکور شد که عامه

طرح

از پیغمبر چنین روایت میکنند انحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از انست که در حوصلهٔ گنجد
و این اشاره به تجرد روح است و فرموده که ارواح مؤمنین بر هیأتند مثل هیأت ابدان خود
بحیثیتی که اگر کسی روحی از ان ارواح مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که ان روح بان
هیأت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه ان مؤمنست بی تفاوت و فرموده که ارواح مؤمنین
بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایات باین معنی
بسیار وارد شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از علمای
متکلمین بر انند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات
خود و اکل و شرب و امثال ان تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم
مثال و تحقیق ان در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت روح دانستی
بدانکه خلافست در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب
الهی چیست جمهور قایلین بعرضیت و مادیت روح بر انند که انسان نیست مگر این شخص مرئی
و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس و حیّ بالذات و عالم
و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر چنانکه قایم و قاعد و آکل
و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره
و حقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین اینمذهب نیست مگر جسم کثیف مولف از جواهر فرده
مشابک با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب ازین هر دو جسم لطیف و کثیف و
صفات نفسانیه راجع است بجسم لطیف که روح عبارت ازوست و صفات بدنیه راجع بجسم
کثیف که بدن عبارت ازوست و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات مشروط است بمخالطه و مشابکه
هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچیک از جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیین
اینمذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خواص و حقیقت روح و نفس نزد

مثال تنها بالیف مخصوص حقیقت روح جسمی مولف از جواهر فرده

بعضی

بعضی ازیشان عین مزاج مخصوص است و نزد دیگران عین صورت نوعیه قایمه بماده بدن
که تابع است در فیضان مران مزاج مخصوص را و نزد دهریه و طایفه اعنی متکلمین و طبیعئین از انسان
بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه
صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین از جمله قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس
مجرده و بدن آلتی است مراورا در تحصیل کمالات و خارج است از حقیقت انسان و نزد
محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن
و هیچیک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و ما چون پیش ازین اثبات
کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب طبیعئین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که
نفس ناطقه را در مبدأ فیضان که مسماست بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه و فعلیتی
حاصل نتواند شد مراورا مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل شد مذهب
متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت
که یکی انسانیت بالقوه و بدیگری انسانیت بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن
بغایت شبیه است بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان بر دو معنی اطلاق
کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای
ماده است و نفس بجای صورت و در انسان معقول نفس بجای ماده است و جهة کمالات
مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسانیت بحسب معنی اول
اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دویم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان
که انسان کامل عبارت ازان است

فصل دویم

از باب چهارم از مقاله سیوم در ذکر
عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که
تدوین حکمت اشراقین در زمان اسلام او کرده مدعی انست که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق

مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان
ارسطو بوده بر طریقهٔ اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است
بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجهست و عمده
علی ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقهٔ ریاضت و مجاهده و مکاشفه را قدوه
دانند و التفات بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل
حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن
نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است
در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمهٔ کتاب مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه
ادعا کنند مطالب کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر اند و مؤدای
نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثالست اشراقیین و صوفیه متفقند
که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است
که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از
ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبسند بماده و مقدار هر دو و این عالم مجرد است از ماده
و متلبس است بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج و
عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده
مناسبت با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات دارد
موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست درین عالم متوسط قایم بذات خود حتی الحرکات
و السکنات و الاوضاع و الهیآت و الطعوم و الروایح و غیر ذلک من الاعراض و وجود
موجود مجرد درین عالم بر سبیل تنزل است که قبول تلبس مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی
درو بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و

خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند وگاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم مادی
و بحواس ظاهره ادراک ان توانکرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آیینه و آب
و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر ان شود و صورت آیینه
و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر اینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک
الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند
که در مظهر هوا یا اب برای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل کرده اند که ان فی الوجود
عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا یتناهی عجائبه و لا یحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و
جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لکل منها الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلایق و اینجماعت تصحیح
معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین و قیامت را از موجودات عالم مثال دانند
و به تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست و جمعی از قائلین بحشر جسمانی
روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که انرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند
و احادیثی که اشاره بان شد مؤید این تواند بود و تفصیل و تحقیق اینمذهب خواهد امد انشاء الله
العزیز و این عالم اعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایلست افلاطون بان چه مثل افلاطونیه
عبارتست از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم
و نه بموضوعی دیگر نزد افلاطون علم واجب تعالی باسوی بان صور است و اینمذهب ثالثی است
در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد نشده از ماده
نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی شبیهست بعالم مثال ازینجهة که این صور خیالیه قایم
بذاتست و ان صور عقلیه قایم بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است
و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت
مشاهده این صور است اما حکم باینکه صور مذکوره قایمند بذوات خود نه بمدرکی از مدارک علویه

سماویه و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتوانند شد مگر از وهم و حال آنکه برهان قایم است
بر بودن نفوس عالم بجزویات و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف
صحیح زیاده برین حکم نتوانند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی
اتصالی روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در ان نفس فلکی را و چون نفس مکاشف
ان صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این
احتمال چگونه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بان ما نشاهد
من تلک الصور فی الخیال مثالیه لیست عدما صرفا و لا من عالم المادیات و هو ظاهر و لا من
عالم العقل لکونها ذوات مقدار و لا مرتسمه فی الاجزاء الدماغیه لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر
فی تخیل صورة الجبل مثلا فتعین ان تکون موجودات خارجیه قائمة بذواتها و هو المطلوب
و فسادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صور کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی
ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد و نعم ما قال شارح المقاصد و لما کانت الدعوی
عالیه و الشبهه واهیه لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء و المتکلمین و نزد حکمای مشائین
نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت
شده که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است در قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی ما بین
بُعد جسمی و بعد مکانی اینجماعت اعنی قائلین بعالم مثال شوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی
ما بین شخص مادی و صورت مثالی در صورت نبندد و حال آنکه تحقیق انست که مستلزم
وجود ماده مطلق قابل قسمتست اعم از وهمی و انفکاکی پس قائلین بعد مکانی را نیز منع
مذکور نافع نتواند شد **فصل سیوم** از باب چهارم از مقاله سیوم در ذکر مسئله چند
که موقوفست بران مسائل بحث از حقیقت معاد **مسئله اول** اعاده معدوم علما را اختلاف است
در جواز اعادهٔ معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند و جمهور حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع مستند

بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه
بلا ماده محال باشد و مشعر کی قایلین
بعد مکانی کنند لزوم قبول بعد مکانی
صح

بجواز

مجوزین دو وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع بنابر انکه دلایل مانعین را مزیف دانند و هرچه
دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قال الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی
بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قایم البرهان دویم مماثلت مبتدا و معاد بنابر انکه سخن در اعادهٔ معدوم است
بعینه پس جواز مبتدا مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت
اخر و جوابش انست که چون سخن در اعادهٔ معدوم است بعینه پس مبتدا و معاد متحد باشند نه
متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه بیاید و مستمسک مانعین چند وجه است
اول انکه اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه لازم اید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محالست
بالبدیهه دویم اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی در ماهیت
و جمیع مشخصات لان الحکم الامثال واحد سیما امثالی که مماثلتشان در ماهیت و تشخص هر دو باشد
و التالی باطل و الا لزم ان لا یتمیز اصلا بالبدیهه سیوم اگر جایز میبود عودش هر اینه جواز عود
واقع و موجود میبود بحسب خارج و الا امتناعش واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز
عود معدوم موجود میبود بحسب خارج هر اینه قایم میبود بمعدوم بحسب خارج بنابر انکه جواز
معنی است قایم بغیر پس نشاید که قایم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که
قایم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم اید وجود معدوم در خارج
چهارم اگرچه زمان بعینه از جملهٔ مشخصات نیست لیکن زمان ما از جملهٔ مشخصاتست پس اگر
معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر اینه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدائی وی و چون
جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم اید من حیث هو مبتدا معاد باشد و این اجتماع متقابلین است
و حق انست که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروریست قال الامام فی المباحث المشرقیه
و نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیم و رفض عن نفسه المیل و العصبیة شهد عقله الصریح
بان اعادة المعدوم ممتنع **مسئله دویم** جمهور متکلمین قایلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود

لانّ حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم
والا لکان کرتان مثله فیتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلأ و هو محالٌ و نیز بسبب فرض مماثلت لازم
اید که عناصر ان عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان عنصر این عالم را و در مکان ان عالم بالقسر
باشند دایما و حال انکه قسر دایمی نتواند بود و نیز لازم اید که ارض ان عالم که واقع است در مرکز
ان عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز ما حرکت از فوقست لا محاله پس لازم اید که مرکز
ان عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم اید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد
از تحتست بحیثیتی که ابعد ازو ممکن نباشد و مرکز این عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه دران عالم ابعد
خواهد بود از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود مابین مرکز این عالم و نقطه
مفروضه دران عالم ان خط لا محاله بعد از تجاوز از فوق بان نقطه خواهد رسید و از انچه گفتیم ظاهر
شد بطلان انچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلا با فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم
خود باشند و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز ند و وجه بطلانش انست
که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم اید که احد المتقابلین بالطبع طالب فوق
باشند و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب حیز مستند بصورت
نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند صورت
نوعیه هر دو متحد خواهند بود و از صورت نوعیه واحده طلب حیزین مختلفین بالوضع محالست
چنانکه از جسم واحد شخصی بلا تفاوت و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ماصدق متباینین
باشند بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان انچه در دفع لزوم فرجه
و خلا گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این هر دو کره مفروض باشند
از ان کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش انست که لازم اید که انچه
از کره اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت تحت حال

ای عالم اول [illegible] حرکت بالطبع بسوی مرکز ۲

المتماثلین ۲

الکه

انکه جسمیست لامحاله و یا لازم اید که فوق هر عالمی فوق نباشد بنا بر انکه بعد ازو متحقق است
و همچنین کره اعظم لازم اید نه در فوق باشد و نه در تحت و تحقیق انست که تجویز وجود عالمی دیگر
که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم
قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و درین لازم نیست
قایل بتجویز مذکور بودن و انچه در بعضی احادیث وارد شده که خدای تعالی قبهای بسیار خلق
کرده اعظم ازین قبه و نهده قبه ابنیا آدم مشعر بان نیست که ان قبها متباین بالوضع باشند
میتواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی و بلکه دور نیست که قبه ابنیا اشاره باشد بما تحت فلک
قمر **مسئله سیوم** هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما درین مسئله خلافیست
عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مانند
عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی
امکان نیست چه انچه از لوازم امکانست جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاعی
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان
عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوع عدم عرش خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام
فی الاربعین و اعلم ان کثیرا من علما الشریعه و علما التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمه تتحرق
الافلاک و تتهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام قایلند
بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله قول بطریان عدم بر جمیع اجزای عالم
اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام برانند بنا بر ظواهر آیات داله بر اماته احیا و طی
سموات عند قیام الساعه لیکن خلافیست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است
و یا بمعنی تفریق اجزا و ازاله اعراض هر که قایل است بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قایلست
بامتناع اعدام ذوات جواهر بالاسر و الا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب است

الا ان العرش لا یتحرق و تخصیص [illegible]

بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام ذوات و امتناع اعاده معدوم هر اینه معاد شخصی دیگر خواهد بود
غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نشوانند شد بلکه مراد از عدم و هلاک
و فنای واقع عند القیمه تفرق اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع
تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعاد التالیف
الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک
فحینئذ یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی و یزول الاشکال و امام فخر برین مذهب
اعتراض کرده که برین تقدیر نیز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد متصور نشوانند شد قال فی الار
و تقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء و ذلک لانا لو قدرنا ان هذا الا
تفرقت و صارت ترابا من غیر حیوة و لا امزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان
ذلک القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر بانا انما یکون
موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و
فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلک الاجزاء و الذرات بل هو عبارة عن تلک
الاجزاء الموصوفه بالصفات المخصوصه و اذا کانت کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء
مهیته ذلک الشخص من حیث انه ذلک الشخص عند تفرق الاجزاء یبطل تلک الصفات فیکون
العاید صفات اخری لا تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص ذلک الشخص و علی هذا
التقدیر لم یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی عین الزید الاول فثبت
بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه و ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال
المذکور باقیا سواء قلنا انه تعالی یفنی الذوات او قلنا انه تعالی لا یفنیها و مستند قایلین باعدام
بالاسر چند وجه است اولا قوله تعالی کل شئ هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان و شوانند بود
که مراد از هلاک و فنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنا برانکه کل شئ عام است و متناول مؤلف

یعنی المعدوم ... تلک الصفات

واجزا بعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادق است کونه خارجا عن الانتفاع لیکن بر اجزاء متفرقه صادق
نیست چه انتفاع اجزا که صلاحیت تالیف واستدلال از و بر صانع است باقیست پس کل شیٔ
هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور پس واجبست که هلاک بمعنی عدم وفنا باشد کما فی قوله تعالی ان
امرؤ هلک ای فنی دویم قوله تعالی وهو الذی یبدیٔ الخلق ثم یعیده وشک نیست که خدای تعالی
مبدیٔ جمیع اشیاست که خلق عبارت از وست پس باید که معید جمیع اشیا نیز باشد بنابر
عود ضمیر بسوی خلق واعاده متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیاء
سیوم قوله هو الاول والاخر معنی اول آنست که خدای تعالی در ازل بود وهیچ شیٔ با او نبود علی ما روی
وکان الله ولم یکن معه شیٔ پس معنی اخر نیز این باشد که خدای تعالی در ابد موجود باشد وهیچ شیٔ
با او موجود نباشد وایمعنی بعد از قیامت واقع نیست بالاتفاق پس باید که عند القیمة واقع
باشد وهو المطلوب وجواب گفته اند از وجه اول بان المراد من کل شیٔ هالک کونه هالکا وفانیا انه ممکن
ومعدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا والممکن لیس له الوجود الا من العلة فاما اذا انظر الیه من حیث ذاته مع
قطع النظر عن العلة فلیس له الا العدم والهلاک فکل ممکن اذا نظر الی ذاته ولو فی وقت کونه موجودا
فهو هالک ومعدوم فی ذاته وامام فخر رازی گفته که چون لفظ هالک وفانی اسم فاعل است و آن
فاعل مجاز در استقبال پس بتقدیری که هلاک وفنا بمعنی تفرق اجزا نیز باشد واجبست تاویلی
بنابر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لابد است از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار
وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن قتاویله لکونه آیلا و راجعا
الی الهلاک والفنا فی الاستقبال کما ذکرتم لیس باولی من تاویله بکونه قابلا للعدم والفنا مع کونه
حقیقة فی الحال واز وجه دویم بانکه لا نسلم که مراد از ابدای خلق ایجاد واخراج از کتم عدم باشد بلکه
مراد جمع کردن اجزاست وتالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالی وبدأ خلق الانسان من طین واز
وجه سیوم بانکه مراد از اول واخر فاعل وغایتست چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال الهی

وفاعل وغایة در افعال واجب الوجود

ذات واجب الوجود متحدند بالذات ومتغایرند بالاعتبار واین اگرچه تاویلیست لیکن ناچاراست از تاویلی بر هر تقدیر چه اگر مراد از اخر اخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست متبادر آخری است که بعد از و موجود نشوند وا نمراد شواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت جنت ونار

فصل چهارم

از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در بیان حقیقت لذت والم وتقسیمهما الی الجسمانی والروحانی وحقیقت ثواب وعقاب بدانکه ادراک لذت والم از قبیل وجدانیاتست که نوعی از علوم ضروریه است وشک نیست که هر دو از جملهٔ کیفیات نفسانیه اند ومراد از کیفیت نفسانیه عرضیست از مقولهٔ کیف که مخصوص باشد باحیا وذوات انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیه مثل علم وقدرت وارادت ومانند انها وتقیید اختصاص بحیوانات تقیید من الانواع الجسمانیه بنا بر انست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما یاتی وبا انکه تصور لذت والم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ وتعیین مفهوم مسمی چنین کرده اند اللذة ادراک الملایم من حیث هو ملایم والالم ادراک المنافی من حیث هو مناف ومراد از ملایم امریست لایق بشئ وملایم له ان کمال شئ باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقه ومراد از منافی امریست مضاد شئ ومنافی له ان نقص شئ باشد وقید الحیثیة انما هو لان الشئ قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملایمته لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو ومراد از ادراک فی قولنا ادراک الملایم وادراک المنافی وصولست بذات ملایم ووجود خارجی وی ووصول بذات منافی ووجود خارجی وی نه تنها تصور وحصول صورت ملایم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک کمال وخیر من حیث هو کذلک والالم ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک آفة وشر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان ادراک الشئ قد یکون بحصول صورت مساویة له فی الذهن ونیل الشئ لا یکون الا بحصول ذاته وذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک

208

حصول اللذيذ و وصوله اليه و فرق میان کمال و خیر انست که حصول امر لایق بشیء برای شیء از جهت که موجب خروج شیء است از قوة بفعل کمالست و از جهة که موجب نقص شیء است و رد وی از فعلیت بقوة افتست و از جهة که غیر مناسب و غیر مختار و ناپسندیده است شر و شک نیست نظر باعتقاد که معتبر کمالیت و خیریتست نظر باعتقاد مدرک لانی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیه و الخیریه فی شیء فیلتذ به و ان لم تکن کمالیة و خیریه فیه فی نفس الامر و قد یکون فی شیء خیریه و کمالیه فی نفس الامر و لا یعتقد المدرک کونها فیه فلا یلتذ به و لهذا قد یلتذ زید مثلا من شیء معین و لا یلتذ منه عمرو بل قد یتالم منه و قال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة و نعرف ان هناک ادراکا للملایم لکن لم یثبت لنا ان اللذة نفس ادراک الملایم ام غیره و بتقدیر المغایرة هل هی معلولة له ام لا و بتقدیر المعلولیه هل یمکن حصولها بطریق اخر ام لا ثم قال و الاقرب ان الالم لیس هو نفس ادراک المنافی و لا هو کاف فی حصوله لان التجارب الطبیه قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غیر مولم مع ان هناک ادراک امر غیر طبیعی و زعم محمد زکریا و مصرح در کلام جالینوس انست که لذت عبارت از خروج از حالت غیر طبیعی است بحالت طبیعی و هو معنی الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل للجوع و الجماع لدغدغة المنی اوعیته و قد ابطله الشیخ و غیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم و حالة غیر طبیعیة کما فی مصادفة مال و مطالعة جمال من غیر طلب و شوق لا علی التفصیل و لا علی الاجمال و کذا فی ادراک الذایقة الحلاوة اول مرة و قد یحصل ذلک التبدل فی غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج و فی ورود المستلذات علی من له غایة الشوق الی ذلک و قد عرض له شاغل عن الشعور بذلک قالوا و سبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فان الالم و اللذة لا یتمان الا بالادراک و الادراک الحسی خصوصا اللمسی لا یحصل الا بالانفعال عن الضد الجلیه فلما لم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا انها نفسه و چون لذت و الم نفس

و از جهه که مناسب و پسندیده و مختار او ست خیر و همچنین است فرق الم و شر بمضاف و مضاف الیه

ادراک مخصوصست و ادراک منقسم بادراک حسّی و ادراک عقلی پس لذت نیز منقسمست

بلذت حسیّه و لذت عقلیه و الم نیز منقسم بالم حسّی و الم عقلی اما لذت حسیّه کتکیف الذائقه

بالحلاوة و تکیف القوة الغضبیّة بتصور الغلبة الحاصلة و تکیّف القوة الشهویة بتصور ما تشتهیه و نیله

و تکیّف الخیال بالصورة المُستحسنة و تکیف القوة الوهمیه بتصور المعنی الذی یستحسنه بنابر آنکه

صورتهای مذکوره کمالست و خیراست برای قوتهای مذکوره و امّا الم حسّی چون تکیف قوای

مذکوره بتصور اضداد صور مذکوره بنابر آنکه نقص است و آفتست برای قوای مذکوره و امّا

لذت عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات ممّا یتعقل من الواجب الوجود

و صور معلولاته المترتبة و لوازمها و احکامها و بالجملة تصور ما علیه الوجود کلّه علی وجه یطابق ما فی

النفس الامر خالیا عن شوایب الظنون و الاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا و لاشکّ

ان ذلک هو الکمال و الخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل و انّه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له و لحصوله

فهو ملتذ بذلک غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجرّدات عقلیه بر وجه

اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال که حاصلست

برای عقول مجرّده هیچ نسبتی ندارد با آنچه ازین جنس حاصل است برای واجب الوجود چه حاصل

برای عقول فایض است از جانب او تعالی شانه و لامحاله زایده است بر ذوات عقول

و حاصل برای واجب الوجود حاصلست در مرتبه ذات او و عین ذات اوست غایتش

علما اطلاق لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب و حکمای آیین انبغی را

ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیٔ هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء

ادراکا لاشد الاشیاء کمالا الذی هو بری عن طبیعة الامکان الامکان و العدم و هما منبعا الشر

و لاشاغل له عنه و لذت عقلیه لامحاله اتم است از لذت حسیّه فان العقلیة اکثر کمیّة و اقوی

کیفیّة اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد ان لایتناهی و اما الثانی فلان العقل

وهی

یصل الیه کنه المعقول والحسّ لایدرک الّا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات عقلیه
اکثر باشد و ادراکات عقل اشد لذت عقلیه لامحاله اتم باشد و امّا الالم العقلی هو ان یحصل للجوهر
العاقل ضدّ هذا الکمال و یدرک حصول ذلک الضدّ من حیث هو ضدّ و چون حالت لذت عقلی
معلوم کردی و نسبتش بالذات حسّی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسّی نیز معلوم توان کرد
و اینکه بعضی علما در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل
نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهّال را تألمی از جهالت حاصل نشود و یا حاصل شود
و بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بقدر رفض شواغل
و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت
در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور دارد و همچنین احوال
جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر
تواند شد و ازین احوال متفرقه و قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت
لذت عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله
و انقطاع حیل چاره و تدبیر در تلافی مافات و تدارک اوقات نسبت بنفس جاهله توان نمود
و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از ملذّی است که خدای تعالی
وعده کرده ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مؤلمی است
که وعید کرده و بیم داده شده بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت
و لامحاله هرکدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست از عقلی و حسّی تواند
بود و چون ثواب و عقاب لذت و المی است که موصل و رساننده آن خدای تعالی است هر اینه
بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد
اما بحسب کیفیت خلوص هرکدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع

لیکن عقاب اتم اشد مخصوص کافر است که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطع است
بالاجماع و توقع انقطاع و علم بوقوع ان نوعیست از لذات پس غیر خالص نیز باشد و ثواب
و عقاب عقلیین از لوازم مترتبه بر علوم و جهالاتست و عمدهٔ علوم اعتقادات حقه پس مؤمن
عاصی را عقاب عقلی نباشد و این نیز سبب عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ و مولم
عقلی از داخل ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است
و جهنم نام دار مولم حسی و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی جهنم بسبب انست
که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاع است و اما عقاب حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در
تابید و خلود عقاب عقلی استبعادی ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد کرده اند
و حمل ان بمکث طویل نموده اند و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بمعنی مؤبد در انزجار
ادخلست بلکه انزجار تام بدون ان حاصل نشود و سابقا بیان کردیم که خلود عقاب از جمله
شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنا بر انست که اگر زنده میبود ابدا هر اینه کافر
میبود ابدًا **فصل پنجم** از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در ذکر اختلاف ناس
در حقیقت معاد بدانکه چون وعد بثواب و وعید از عقاب متحقق شده و ایصال بهیچکدام
در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر انکه دنیا دار یست محفوف بمکاره و مملو از کدورات
روحانی و جسمانی سیما برای مؤمنین و اما عقاب بنا بر انکه اکثر کفار و فجار ملتذ اند در دار دنیا
بانواع ملتذات که ملایمات نفوس خسیسه و طبایع سخیفهٔ ایشانست پس اگر داری دیگر و نشاه
اخری نباشد مر انسانرا که ممکن شود در ان نشاه ایفای بوعد و وعید هر اینه تکلیف عاطل و وعد
و وعید باطل گردد و این لامحاله قبیح است عقلاً و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون
موت واقع است پس واجبست عود حیات تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود

انسانست بحیات بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلا چنانکه مذهب قایلین
بتحسین وتقبیح عقلیین است وورود شرع نیز تائید وتاکید وجوب عقلی کرده واما نزد اشاعره
وقوع معاد از جملهٔ سمعیاتست وعقل دلالت نکند بوقوع ان واین اول اختلافات واقعه است
در امر معاد لیکن درمیان امت خلافی در وقوع اصل معاد نیست وسایر اختلافات واقع است
در کیفیت وحقیقت معاد ودر مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند اکثر متکلمین قایلند
بمعاد جسمانی فقط واکثر حکمای آلهیین قایلند بمعاد روحانی فقط وکثیری از محققین هر دو فریقه قایلند
بر روحانی وجسمانی معاد واکثر حکمای طبیعیین از فلاسفهٔ اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقا ومنقول
از جالینوس واتباعش توقف است وشک در امر معاد وموجب این اختلافات اختلافست
در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس وروح عرضی است
یا صورتی قایم بمادهٔ بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقاد معتقد ملتی است
وقایل بشریعتی معاد نزد او نشواند بود مگر جسمانی فقط واگر معتقد ملتی وشریعتی نیست قایل بهیچ
یک از معادین نتواند بود ونزد هر که حقیقت انسان این نفس مجردهٔ اوست وبدن مر او را
نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قایلست بمعاد روحانی فقط وهر که قایل است
بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده وبدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین
جمیعا وهر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا **فصل ششم**
از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در تقریر مذاهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی بدانکه جمهور مسلمین
در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین وان قول بحشر جسمانی است
فقط دویم مذهب محققین متکلمین وان قول بمعاد جسمانی وروحانی است معا وحکمای اسلام
بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قایلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند وبتصدیق انبیا
اکتفا نمایند وتصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان

یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه وتصدیق
خبر النبوه وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومه لا یحتاج
الی ان تعلم وقد بسطت الشریعه الحقه التی اتانا بها سیدنا ونبینا ومولانا محمد صلی الله علیه واله
حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما هو مدرک بالعقل والقیاس البرهانی
وقد صدقت النبوه وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس و
ان کانت الاوهام منا تقصیر عن تصورهما الآن لما توضح من العلل والحکماء الالهیون
رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیه بل کانهم لا یلتفتون
الی تلک وان اعطوها ولا یستعظمونها فی جنبة هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول علی
ما نصفه عن قریب فلنعرف حالة هذه السعادة والشقاوة المضاده لها فان البدنیه مفروغ
عنها فی شرع یعنی یک قسم از معاد انست که مقبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل
تقلید چنانکه لفظ مقبول دالست برانچه اعتقاد تقلیدی نزد حکما داخل مقبولاتست وراهی
نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا و ان معادیست که مخصوص
بدنست در روز قیامت وخیرات وشرور بدن یعنی لذات و الام جسمانیه معلوم است
و محتاج نیست بتعلیم کردن وبیان نمودن وحال انکه بسط کرده وشرح نموده شریعت پیغمبر ما
حال سعادت وشقاوت بدن را که عبارت از لذات والام وخیرات وشرور جسمانیه است
وبهشت ودوزخ عبارت ازوست وقسمی دیگر از معاد انست که ادراک کرده شده است بعقل و
قیاس برهانی وحال انکه تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد واین اشاره است
بایات واحادیثی که دالست بر تجرد وبقای نفوس ناطقه والتذاذ شان بلذات روحانیه
واین سعادت وشقاویست که ثابتست بقیاس ومخصوص است بنفس ناطقه مجرده اگر چه
وهمهای ما قاصر است از دریافت حقیقت این سعادت وشقاوت مادامی که در قید این بدن

باشیم بنا بر علتهائی که بیان خواهیم کرد و این اشاره بانست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته
باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و الام روحانیه و رغبت
حکمای الهیین برسیدن و ادراک این سعادت عظیم تر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه
گویا ایشانرا التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را و اینمعنی
دتنبیست که اعطوا صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین
نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی ضربی و نوعی ان داده اند و اینمعنی بنابران تواند بود
که بعضی از حکمای الهیین اقدمین را بخششی از نبوت بوده باشد و الا منافی خواهد بود با انچه
اول گفت که عقل را راهی بادراک این سعادت نیست و عظیم نمی شمرند ایشان این
سعادت بدنیه را در جنب سعادت عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است او را و صفتیست
که بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی ضرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال
و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت
عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنهاست در شرح اقدس این بود شرح کلام
شیخ و بنا بر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانیست فقط لتصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود
چه ایشان یا قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و انانکه قایل باشند شوانند بود که قایل بجواز اعاده معدوم
نباشند یا قایل خواهند بود بجواز اعادهٔ معدوم و یا نه انانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده بر ایشان
نیست چه تجویز کنند اعادهٔ بدنرا معدوم شده از بدن خواه از جمله مشخصات بدن پس وجهین یکی
قول بجواز اعادهٔ معدوم است و دویم قول بعدم اعدام چیزی از مشخصات بدن و بر مذهب
محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است تصحیح معاد جسمانی بر بهر تقدیر اسان باشد بنا بر تجرد
و بقای نفس ناطقه و جواز بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس بدن بجمیع اجزائه معدوم
شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلفست خواه بدن عین بدن او باشد

قایل
و انانکه بنا شوند

باشند خواه نه و انانکه قایل نباشند
شوانند بود که قایل باشند باعدام جزئی
از مشخصات بدن

و خواه غیر بدن اول بلی بر بنیه همه توهم لزوم تناسخ کرده و ان توهم مندفع است بنا بر انکه قول
بامتناع تناسخ شرعا بنا بر نفی معاد و ثواب و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده
بحسب شرع متصور نشود و لیکن بر قواعد حکما اینمعنی تناسخ باشد و اگر تجویز اینمعنی کنند ابطال
تناسخ نتوانند کرد و لهذا او اشاره گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند و تصحیح نتوانند نمود
و اینکه گفتیم که بتقدیریست که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی که ظاهر متکلمین و اهل
اسلام و ظاهر ایات قرانی بلکه ظاهر شریعت مطهره است باشد اعنی باحداث بدن عنصری
از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه وی لیکن با قول تجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی
موقوف بر نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام و اکثر صوفیه و اشراقیین
اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین
نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علما اسلام لازم اید و اقرب انست که انچه از ضروریات
دینیست معادیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و الام
جسمانیتین تواند شد چه تاویل جمیع ایات وارده در باب ثواب و عقاب روحانیتین
بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست
که حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی معقول نیست
از شرع ما ناشیست با متکلمین و اهل الکلام از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس
سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف
طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع
تخیلات ان نفوس مفارقه تواند شد و جمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور
و القصور و الولدان و المطاعم و المشارب و الثمار و الاشجار و الجنات التی تجری من
تحتها الانهار الی غیر ذلک در ان نشاه ادراک نمایند و دریابند دریافتنی اتم از انچه اهل ظاهر

مانند غزالی

جنة و نار

لقور

تصور ان کنند و ان نشأه باقیه بهشت جاوه دان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا
بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشند در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع
ادراک ایشان باشد جمیع مولمات جسمانیه من النیران المضرمه و الحیات الفاغره افواهها
و الصدید و الزقوم و حمیم و یحموم الی غیر ذلک و ان نشأه مظلمه جهنم و طبقات هاویه باشد درکات
مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی و اما دلیل سمعیت و عقلی و اما سمعی و فوق عیش
درکات ظواهر یست که قران مجید مملو است از ان و احادیث نبویه مشحون بان و مدلول ظاهر
هر گاه ممکن باشد واجبست حمل بر ان فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر و اظهر
من الآیات المشعرة بالتشبیه و الجبر و القدر و نحو ذلک و قد وجب تاویلها قطعا فینصرف هذه
ایضا الی بیان المعاد الروحانی و احوال سعادة النفوس و شقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه
یفهمه العوام فان الانبیا مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی سبیل الحق و تکمیل نفوسهم بحسب القوة
النظریه و العملیه و تبقیه النظام المقضی الی اصلاح الکل و ذلک بالترغیب و الترهیب بالوعد و الوعید
و البشارة بما یعتقدونه لذة و کمالا و الانذار عما یعتقدونه المادة نقصانا و اکثرهم عوام تقصر عقولهم
عن فهم الکمالات الحقیقیه و اللذات العقلیه و تقتصرون علی ما الفوه فلا بد من ان یخاطبهم الانبیاء
بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا و ترهیبا للعوام و تتمیما لامر النظام و هذا ما قال ابونصر الفارابی
ان الکلام مثل و خیالات للفلسفه قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر و لا تعذر منها سیما علی القول
بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا فی شرح المقاصد موافقا فی الاربعین و اما دلیل عقلی
در فصل پنجم مذکور شده و هو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا و عاصیا و محسنا
و مسیئا و نری المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا و المسیء یموت من غیر عقاب
یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر و نشر یصل فیه الثواب الی المحسن و العقاب الی المسیء لکانت هذه
الحیوة الدنیویه عبثا بل سفها و اعلم انه تعالی ذکر هذه الحجة فی ایات من القران فی طه ان الساعة اتیة

اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی و فی ص و ما جعلنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن
الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین
فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه دالست
بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قایلین بمعاد جسمانی فقط
و اما تقریر مذهب محققین قایلین بجسمانی و روحانی جمیعا انست که دلیل عقل دلالت کرده بر تجرد
نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و التذاذ نفس بکمالات علمیه و ملکات عملیه که لا محاله
بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و عوارض بدنیه دریافت ان تمام
و التذاذ بر دوام کردد و همچنین بر تالم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات
فاضله مذکوره اند و دلیل سمع دلالت کرده بر بعث بدن و اعادهٔ تعلق روح مفارقت کرده
بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات حسیه و نار که دار آلام جسمانیه است و شک نیست
که این معنی اعنی اجتماع میان الام روحانیه و جسمانیه اتم و در باب وعد و وعید ادخل خواهد بود قال
الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی و الجسمانی معا ان کثیرا من المحققین
قالوا بهذا القول و ذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة و الشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة
الارواح فی معرفة الله تعالی و فی محبته و علی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات الا ان الاستقراء
دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویة غیر ممکن و ذلک لان الانسان حال
کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکن الالتفات الی شئ من اللذات الجسمانیة و حال کونه
مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما
تعذر لاجل ان الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت و نشرت هذه الارواح فی عالم
القدس و الطهارة قویت و کملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان تصیر هناک
قویة قادرة علی الجمع بین الامرین و لا شک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات

العلم

هذا

فهذا المعنی لم تقم علی امتناعه برهان عقلی و هو جمع بین الحکمة النبویة و القوانین فلسفیة فوجب المصیر
الیه و قال شارح المقاصد القایلون بالمعاد الروحانی فقط او به و بالجسمانی معا یقولون بان
النفس الناطقة مجردة باقیة لا یفنی بخراب البدن لما سبق من الدلایل و تشهد بذلک نصوص
الکتاب و السنة فلا حاجة للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد و لا للاخرین بعد اثبات حشر
الاجساد لان القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به یدبر امره و بقاء نفسه معطلة او متعلقة
ببدن اخر غیر مقبول عند العقل و لا منقول من احد کیف و نفسها مناسبة لذلک المزاج آلفة
لم تفارقه الا لاشتیاق قابلیته لتصرفاتها فحین عادة القابلیة عاد التعلق لا محالة و قد یقال ان قوله تعالی
فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین للذین احسنوا الحسنی و زیادة و رضوان من الله اکبر اشارة
الی المعاد الروحانی و کذا الاحادیث الواردة فی حال ارواح المؤمنین و خصوصا الصدیقین
و الشهداء و الصالحین و انها فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و ان
کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام و پیش ازین سخن در باب بودن ارواح
مؤمنین در حواصل طیور و قنادیل کذشت و دور نیست بتقدیر صحت این روایات که
اشاره باشد بانچه حکما بان رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شده و توصیف طیور
این بخضر و قنادیل بمعلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب این تاویل است کما لا یخفی
و غرض حضرت صادق علیه السلم از رد این روایت رد فهمیده مردم باشد از ظاهرش
که مشعر بجسمانی بودن ارواح است **فصل هفتم** از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در تقریر
مذاهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته شد دو فضیلت است بحسب قوتین
نظری و عملی و کمال فضیلت نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال
فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست که توسط اخلاق است اعنی واسطه بودن میان طرف
افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله

کامل باشد در علم و عمل هر دو وچون مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج
نفس ببدن بنا بر آنست که بدن آلتیست مر نفس را در تحصیل کمالین وچون کمال مطلوب حاصل
شد حاجت بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه
مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارد و لامحاله حاصل باشد مر او را
بهجتی و غبطه که حاصلست مر عقول و ملائکه را و آن لذتیست که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را
قیاس بآن نشوانکرد قال الشیخ یجب ان یعلم ان لکل قوة نفسانیة لذة ولذة الغضب الظفر
ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة واذی کل واحد منها ما یضاده
ویشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور لملایمها وموافقها هو الخیر واللذة الخاصة
لها وموافق کل واحد منها بالذات والحقیقة الحصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال
بالفعل وایضا فهذه القوی وان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی الحقیقة مختلفة فالذی
کماله ادوم واتم والذی کماله اوصل الیه والذی هو فی نفسه اکمل وافضل والذی فی نفسه اشد
ادراکا فاللذة له ابلغ واوفر وایضا فانه قد یکون کمال الحیث یعلم انه کاین ولذیذ ولا یتصور
کیفیته ولا یشعر باللذات وما لم یشعر لم یشتق ولم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع
لذة ولکنه لا یشتهیه ولا یحن نحوه عند الصور الجمیلة والاصم عند المنتظمة وایضا فان الکمال و
الامر الملایم قد یتیسر للقوة المدرکة وهناک مانع او شاغل للنفس فتکرهه وتوثر ضده علیه مثل
کراهة بعض المرضی الطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الردیة الکریهة وربما لم یکن کراهیة ولکن عدم الاستلذاذ
به کالخایف یجد الغلبة او اللذة فلا یشعر بها ولا یستلذ وایضا قد یکون القوة الدراکة ممنوة
بضد ما هو کمالها ولا یحس به ولا ینفر عنه حتی اذا زال العایق تاذت به کل التاذی مثل الممرورین
فربما لم یحس بمرارة فمه الی ان یصلح مزاجه فحینئذ ینفر عن الحال العارضة له وکذلک قد یکون
الحیوان غیر مشتهی للغذاء البتة وهو اوفق شی له بل کارها له ویبقی علیه مدة طویلة فاذا زال العایق

وفی الحصها ادی وشرا تخصیا مثال ان لذة الشهوة وقد ان تتادی الیها کیفیة محسوس ملائمة للحاسة

اکمل والذی کماله صح

ولکن حال الاکمه

الالحان صح

عاد لما

عادالی واجبه فی طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذا حتی لا یصرعه ویهلک عند فقدانه وکذلک
قد یحصل سبب الالم العظیم مثل احراق النار وتبرید الزمهریر الا ان الحس البدن آفة فلا
یتاذی البدن به حتی یزول الآفة فیحس حینئذ بالالم العظیم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول
فنقول ان النفس الناطقه بکمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل
او النظام المعقول فی الکل والخیر الفایض فی الکل مبتدیا من مبدا الکل وسالکا الی الجواهر
الشریفه التی هو مبدأ الروحانیه المطلقه ثم الروحانیه المتعلقه نوعا بالابدان ثم الاجسام العلویه
بهیاتها وقواها ثم کذلک حتی یستوفی فی نفسها هیئة الوجود کله فیصیر عالما معقولا موازیا للعالم
الوجود کل مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهیئته منخرطا
فی سلکه صایرا الی جوهره فلتقس هذه بالکمالات المعشوقه للقوی الاخر فنجد هذا فی المرتبة بحیث
یقبح ان یقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها الیه بوجه من الوجوه فضیلة وتماما وکثرة اما الدوام
فکیف یقاس الدوام الابدی بالدوام المتغیر الفاسد واما شدة الوصول فکیف یقاس
ما وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار فی جوهر قابله حتی یکون بلا انفصال اذ العقل والعاقل
والمعقول واحد واما المدرک فی نفسه فالامر لا یخفی ثم قال ولکنا حال کوننا فی البدن وانغماسنا
فی الرذایل لا نحس بتلک اللذه اذا حصل عندنا شیء من اسبابها کما اومانا الیه فی بعض ما قدمنا من
الاصول ولذلک لا نطلبها ولا نحن الیها اللهم الا ان یکون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما
عن اعناقنا وطالعنا شیئا من تلک اللذه فحینئذ ربما نتخیل منها خیالا طفیفا ضعیفا خصوصا
عند انحلال المشکلات واستیضاح المطلوبات النفیسه والتذاذنا بذلک شبیه بالالتذاذ اذا
یحس من المذوقات اللذیذه بروایحها من بعید واما اذا انفصلنا عن البدن وکانت القوه
العقلیه بلغت من النفس حدا من الکمال الذی یمکنها به اذا فارق البدن ان یستکمل الاستکمال
الذی لها ان تبلغه کان مثلنا مثل الخدر الذی اذیق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهی وکان لا

بشعر به فزال عنه الخدر و طالع اللذة العظیمه دفعه فیکون تلک اللذة لا من جنس اللذة الجسمیه

الحیوانیه بل لذة تشاکل الحال الطیبعیه التی للجواهر الحسیه المحضه اجل من کل لذة واشرفها

و هذه السعادة و یجب ان لا یتوهم العاقل ان کل لذة فهو کما للحمار فی بطنه و فرجه وان المبادی

الاولی المقربة عند رب العالمین عادمة للذة و الغبطه و ان رب العالمین لیس له فی سلطانه

و خاصیته و البهاء الذی له و قوته الغیر المتناهیه امر فی غایة الفضیلة و الشرف و الطیب نجله

عن ان یسمی لذة ثم للحمار و البهایم حالة طیبه و لذة کلا بل ای نسبة یکون لذلک مع هذه الخسیسه

و لکنا نتخیل اللذة اللحمیه و اگر نفس ناقص باشد در علم و حاصل نشده باشد او را فضیلتی کامل

بحسب قوة نظری با آنکه از اهل ذکا باشد و شعور بکمال مرا او را حاصل بود و لیکن تقصیر کرده باشد

در تحصیل کمالات علمیه و اعتقادات حقه و لامحاله ناقص خواهد بود و در عمل نیز چه عمل بدون

علوم اعتقادیه نفعی نتواند داشت و چون از اهل ذکاست بر سذاجت و سادگی فطری

نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود و در عقاید باطله و آرای سخیفه را که مضاد حقیقی علوم حقه

و منافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از بدن و زایل شود حجابی که مانع

بود از احساس بالم جهالات هر اینه واقع خواهد شد در عذاب الیم و الم عظیم که قیاس آن با آلام

جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب

و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن و تعلقی بجرمی از اجرام بدن نیست چه هیچ لذتی از لذات

حسیه با وجود آن لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از الام جسمانیه با این الم عقلی اصلا ننماید

و شک نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلف است

و بحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه که مراتب کمال سعادت حقیقیه اند متفاوت

باشد و همچنین در طرف نقصان درکات الام عقلیه و عقوبات روحانیه و لذات عقلیه که مراتب

شقاوت حقیقیه اند مختلف باشند و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بان متجاوز توان شد از

الماثر

هذا و نشاهده و لم نعرف ذلک بالاستشعار بل بالقیاس فحالنا عنده کحال الاصم الذی لم یسمع قط و لم یتخیل صح

ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکن ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان

ذلک بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق بها تصدیقا یقینیا

وان تعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا یتناهی ویتقرر عنده

هیئة الکل ونسب اجزائه بعضها عند بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة

فی ترتیبه ویتصور العنایة وکیفیتها ویتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها وانها کیف

تعرف حتی لا تلحقه تکثر ویتغیر بوجه من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد

الناظر استبصارا ازداد السعادة استعدادا وکانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا

ان یکون اکد العلاقة ومع ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک وعشق لما هناک یمنعه عن

الالتفات الی ما خلفه جملة و در تعریف حصول سعادت حقیقیه توقف کمال علمی نیز و عدم کمال علمی لغایة

گفته شها و یقول ایضا هذه السعادة الحقیقیة لا یتم الا باصلاح الجزء العملی وبیانش انست که هرگاه ملکهٔ

عدالت و توسط در اخلاق که ما در خاتمهٔ کتاب شمهٔ از ان ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل

شده باشد هر اینه حاصل شده باشد در و هیئات استعلا و تنزه از انقیاد و اطاعت قوای

شهویه و غضبیه و سایر قوای جزئیه بدنیه و التفاتش باین امور نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن

ما دام التعلق به والحاجة الیه باقیا پس متبری شده باشد از میل و شوق ببدن بعد از مفارقت بعد از مفارقت ازا

و انجذاب و التفات بسوی امور بدنیه و نشاط جسمانیه پس میسر شود او را بمقتضای شوق

جبلی و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب متعالیه یکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعهٔ اسرار جبروت

و لاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی از جهت بدن و از میل بسافل بخلاف انکه ملکهٔ توسط مذکور

وی را حاصل نشده باشد و هیئات انزعاج و انزجار از اهوال حسیه حسیه در و رسوخ نیافته بلکه شوق و میل

بمستلذات دنیه و امور وهمیه بدنیه در و راسخ گشته باشد و انقیاد و اطاعت دواعی شهوه و غضب

وی را ملکه شده پس چون با این حال والعیاذ بالله مفارقت کند از بدن هر چند تکمیل جزء نظری کرده باشد

و از کمالات علمیه بهرهٔ تمام یافته هر اینه التذاذ بان کمالات و احتظاظ از ان علوم و یرا میسر نشود
فان الغفلة النفس عن عدم التذاذها بالکمال مادام فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن
و منغمسة فیه فانها مجرده غیر منطبعه بل التناهی للعلاقة التی لها مع البدن و الشوق الجبلی الی تدبیره
و الاشتغال باثاره و مایورده علیها من عوارضه پس بااینحال هر گاه مفارقت کند از بدن
کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست بلکه بغایت بدتر و صعبتر از حال تعلق
حالی رو داده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل حقیقی
بکمال عقلی بنا بر اشتغال تدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه بنا بر فقدان
الت متعذر شده با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مغفول عنه بود متاکد شده
بنا بر عدم شاغل از ان فالمیل البدنی یجذبه الی السفل و الشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک
من الحرکات المشوشة ما یعظم له غایة الالم لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض
غریب لان المیل الی الامور الحسیة و الشوق الی العوارض البدنیه لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما
ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها و العارض الغریب لایبقی و لایدوم بل یزول و یبطل
مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد
نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیات مذکوره حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها
بخلاف عقوبت ناقص العلم که لامحاله مخلد و دایم است و هرگز انقطاع ندارد بنا برانکه شوق کمال
مقتضای ذات نفسیست و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم الت پس ان
تاذی و الم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص العلم و العمل مانند کافر
عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنا برانکه عارضیست منقطع باشد و بسبب این انقطاع
عذاب وی مخفف گردد جوابش انست که هیات ردیه نقصان عمل در کافر اگرچه مقتضای
نفس از حیثیت ارتسام باعتقادات ردیه و ارتسام و جهالات باطله که هر اینه در جوهر نفس

بسبب اداء جواب ان ملکه هیئة البدنیة الراسخة فیه غیر الاداء العقلی الزائل عنه مضادة لامحالة لجوهر ذاته فهی لیضا سو…

من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس …

الحق

رسوخ یافته وجوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است واز بیجهة عارض غریب نیست

وچون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده وسذاجت فطرت اصلیه باطل گشته

پس رذایت اعمال موافق وملایم ذات بالفعل اوست وهرگاه ان هیأت ردیه ازجهة مباشرت

در وملکه شود ورسوخ یابد هرگز باطل نشود وچون باطل نشود عذاب وی ازینجهة نیز دایم وغیر منقطع

باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته ومتجوهر بعلوم یقینیه شده باشد

چون کسب هیأت ردیه ازجهة مباشرت قبایح اعمال کند هر اینه این هیأت ردیه مظلمه

چون منافی ذات نورانیه وخلاف مقتضای اوست درجوهر ذات نفس دخل شوانند کرد سیما

که اعتقاد بقبح ان اعمال نیز ازجمله اعتقادات حقه ایست که ذات نفس متجوهر بان شده پس چون

ان هیأت ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست وموجب تکرر نیز باطل شده هر اینه زود زایل گردد

وعذاب انقطاع یابد واز انچه گفتیم ظاهر شد که بانقصان در جزو نظری کمال جزو عملی متصور نیست

واعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صدور یابد ازینجهت که ازو صدور یافته اعمال صالحه نیست

بلکه صورت اعمال صالحه دارد وبس وباینمعنی اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود

صالحه خواهد بود وسببش انست که عمل صالح وخیر وقتی صالح وخیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت

وصلاح آن داشته باشد وازینجهت اقدام بان کند واعتقاد بخیریت وصلاح اعمال سیما انشاء

دیگر مسبوقست باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لامحاله فاقد انهاست پس عمل صالح

ازجهت صلاح او صادر شواند شد وازینجهتست که حق تعالی در قران مجید اعمال کفار را ضایع وباطل

وهبا منثور گفته واز ینجاست انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود بیان

حال نفوس زکیه بحسب کمال ونقص در قوتین علمیه وعملیه وبیان سعادت وشقاوت که لاحق است

مر انها را بحسب نشأه اخرت که حالة مفارقت روح از بدنست واما احوال نفوس ساذجه

غیر زکیه که ایشانرا شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد واکتساب شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند

خالی از ان نیست که معتقدند مر اعتقادات حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقدند مر اعتقادات
باطله را بر سبیل تقلید و یا خارجند از رتبه تقلید نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده
باشند و اکتساب هیأت ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت بغایت ادون
از سعادت کاملین حصول و اگر اکتساب هیأت ردیه کرده باشند با صحت تقلید هر اینه
مدتی معذب باشند چون هیأت عرضیست و عاقبت زایل خواهد شد هر اینه سعادت
مذکوره ایشانرا دریابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد هر اینه اعتقاد
تقلیدی نفعی نتوانند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات
شرایط تقلید انست که تقلید مدعی حقیت تا ثابت نشود حقیتش بدلیلی که ممکن است ایشانرا
تحصیل ان نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره
و یا بدلایل دیگر مانند انبیا و اوصیا و از ینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا
علیهم السلام چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز بسیار در بدایت
احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است
در هر زمان از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از ینجاست وجوب عصمت
انبیا و اوصیا نیز که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند
کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد
باشند در عذاب و شقاوت ادون از شقاوت اشقیای اهل ذکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان
و مجانین و مانند ان سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنا بر بقای
نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف
سعادتشان محتاج به بیان نیست چه کمال سعادت هیأت علمیه و عملیه است که مفقود است در
ایشان و چون نفوس ذکیه غیر ذکیه ادراک سعادت عقلیه نکرده اند و در نظرشان سعادتی

217

ورای لذات جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب زکات و طهارت کرده باشند
و اکتساب هیات ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب زکات و طهارت و ترک
شهوات و لذات دنیویه و شره از اعمال و افعال قبیحه که مورث هیات ردیه است در نفس
نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از
لذات حسیه دنیویه چه متصور شان غیر ازین جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر انست
پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقیست بلکه بیشتر و محکم
پس لابد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلت جسمانی
ممکن نیست و چون تعلق با بدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محالست و بسایر اجسام کائنه
فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر انکه عالم کائنات محفوف بافاتست لغو و بی فایده
پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف
طبقاتها چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است و یا با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین
بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بنحویست که ان جسم شریف
موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بان الت تخیل تواند کرد
و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله
حاصل شود ضعیف تر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت
مرتسمه در حس مشترکست خواه از مادهٔ خارجیه متادی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای
داخله مرتسم در وی گردد و بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت
صور مادیه است بنا بر صفای ان از کدورات مادیه سیما که نفس از ادراک ان بهیچ گونه شاغلی
و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس ان لذت تخیلیه بلذت صور متخیله
درین نشاه فاسده بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را لابد است از تعلق بجسمی که موضوع

تخیل موعودات واردة فی الشریعه باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد که متولد از ادخنه و ابخره تحوی

که مستعد تعلق نفس بتعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض الرسایل و یشبه ان یکون

ما قال بعض العلما حقا و هو ان هذه ان کانت زکیه و فارقت البدن و قد رسخ فیها نحو

من الاعتقاد فی العاقبه التی یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامه و یصور فی انفسهم

ذلک فاذا فارقوا البدن و لم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی هی من فوقهم لا کمال فیسعدوا

تلک السعادة و لا شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیه متوجهة

نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام و لا منع فی المواد السمویه عن ان یکون موضوعة لفعل نفس تتخیل جمیع

ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویه فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر و البعث

و الخیرات الاخرویه و یکون للانفس الردیه ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة

الخیالیه لیست تضعف عن الحسیه بل تزداد علیها تاثیرا و صفا کما توجد فی المنام بحسب قلة العوایق

و تجرد النفس و صفا القابل و لیست الصورة التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة الا المرتسم

فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدی من باطن و تنحدر الیه و الثانیه تبتدی من خارج و ترتفع الیه

فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد و انما یلذ و یوذی بالحقیقه المرتسم فی النفس لا

الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله و ان لم یکن سبب من خارج فان السبب

الذاتی هو هذا المرتسم و الخارج سبب بالعرض فهذه هی السعادة و الشقاوة الخسیستان اللتان

بالقیاس الی الانفس الخسیسه و اما الانفس المقدسه فانها تنفصل عن هذه الاحوال و تتصل بکمالها

بالذات و تنغمس فی اللذة الحقیقیه و تتبرا عن النظر الی ما خلفها و الی المملکة التی کانت لها کل التبرا

و لو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تاذت به و تخلف لاجله عن درجة علیین الی ان

ینفسخ و مثل این در کتاب مبدا و معاد نیز ایراد کرده و قال فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا اخلصوا

من البدن الی سعادة یلیق بهم و لعلهم لا یستغنون فیها عن مقارنة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم

و ذلک لانه السواد من الموجوده فی المنام عجیب

ولا یخ

ولا یمتنع ان یکون ذلک جسمانیه سماویا او ما یشبهه ولعل ذلک یقضی بهم آخر الامر الی الاستعداد
للاتصال المستعد الذی للعارفین و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام
مبدأ و معاد نموده و در شان بعضی علما که در کتاب مبدأ و معاد از و ببعض اهل العلم ممن لا یجازف
فیما یقول تعبیر شده گفته و اظنه یرید الفارابی و در اخر فرموده که ولی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را
چنانکه داب اوست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از محافظت ظواهر
لیکن اخر کلام منقول از اشارات جای نظر است و هو قوله ولعل ذلک یقضی بهم الی آخره
یعنی تعلق بجسم سماوی میکشاند مران نفوس را بسوی اینکه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال
شوند و بسعادت کاملین برسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس بُلّه چنانکه شیخ در مواضع کثیره
بیان کرده انست که در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرت نباشد و شعور بکمال
حاصل شوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد مذکور ایشانرا در وقتی حاصل اید و ممکن است
جواب ازین نظر باینکه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت نفسیت مستعد کمالند لیکن تدبیر بدن
شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را بنا بر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات
بذات خود و پرداختن بتجرد خود بسبب شدت انهماک و فرو رفتگی در امور بدن و امور وارده
از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنا بر قوت استعداد وصفی حاصل شود و قوتی باشد که گاهی
بجود و ببالاتر از خود پردازند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده
کنند و از انجا راهی بعالم تجرد برند و اسباب قوه و ضعف اختلاف استعدادات از جهه مختلف
باشند که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هر گاه باز کارت و طهارت از بدن مفارقت
کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر ان جسم کار ایشان نباشد و شاغلی از ینجهه نداشته باشند هر اینه تواند
بود که با استعداد ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه
و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیأت معذبه شده باشند چه ایشان را

بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن بخود نشود بنا بر آنکه
شغل تأذّی بصور موذیّه و هیأت معذبه بغایت شاغل تر از شغل تدبیر بدن باشد این
بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفته اند بر انعدام نفوس
ساذجه خالیه از کمالات و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لانّ النفس انّما
تبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور انها مرتسم در و باشد
و ارتسام صور جزئیه محتاج است بالت که مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة ولا معطل
فی الوجود و این مذهب باطلست چه دلایل دالّه بر بقای نفوس مطلقست در جمیع نفوس و تعطل
لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال نزد هر که از جماعت قایل است
بتناسخ نفوس ردیّه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز
رد ارت باقی باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه شوند و تردد کنند در ان ابدان
تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه
بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و نزد هر که قایل نیست بتناسخ
نفوس زکیّه و ردیّه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان مثالیه
نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا پیش ازین ثابت شد
مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی
از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از ان نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفس
دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد
فیضان نفس هست یا نه اگر هست تعلق نفس متعلقه باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ
دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر آنکه اختیار
شق اول بتقدیر قدم کنند و قایل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرفست بلکه بنحو نسبت

کہ در حین

که موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظ اقاویل ایشان است و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه
مدعی انند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی بعد از صحت وجود مثال قولیست که
استادنا و مولانا افضل المتألهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه
میل بان کرده و ان قولیست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از
مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و
اعضای ظاهره و باطنه میکند و ان بدنیست لامحاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و ان
بدنیست که در خواب خود را بان بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت ازین بدن محسوس نیز
همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و ان بدن لامحاله الت ادراک
جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون انکه حاجت شود نفس را تعلق بجسمی از اجسام
و باین قول میل کرده غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن
و حملت القوه الوهمیه معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن منزهة لیس یصحبها شیء من الهیئات
البدنیه و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة نفسها عین الانسان
المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی الرؤیا تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبورا و تتخیل الالام
الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر و ان
کانت سعیدة تتخیل صور الملایمة علی وفق ما کان یعتقده من الجنان و الانهار و الحدایق و الغلمان
و الولدان و الحور العین و الکأس من المعین فهذا ثواب القبر کذلک قال النبی صلی الله علیه و آله
القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئات و عذاب القبر و ثوابه
ما ذکرناهما و النشاة الاخرة خروج النفس عن غبارة هذه الهیات کما یخرج الجنین من القرار المکین
کما قال الله تعالی قل یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل خلق علیم و قوله تعالی الذی جعل لکم من الشجر الاخضر
نارا فاذا انتم منه توقدون دلیل ظاهر و مثال بین انتهی کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بان کردیم

تجرد خیال نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل
در اینه برهان صورتی ندارد چه تخصیص مراتب اقدار مساحت در طبایع جسمانیه مستند بماده است
و تمیز اجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بمحل مادی و اما تناسخ پس کلی از حکمای
مشائین بجواز ان نرفته اند و بجد ترین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه و اتباع
از قدما و مشائیه اسلام اند و بجد ترین مردم در رد وقوع تناسخ حکمای هند و چین و بابل و بزعم شیخ
اشراق و اتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و فارس جمیع مایل به تناسخ اند در نفوس
اشقیا مطلقا فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع و عدمه بعضی قایل نیستند
بجواز ان انتقال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر و بعضی قایلند بجواز ان لیکن قایل نیستند
بانتقال از حیوانات بنبات و بعضی دیگر قایلند بجواز انتقال از حیوانات بنبات و از نبات
بجماد نیز لیکن همه متفقند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم
افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد اینجماعت عقوبت و عذاب جهنم نفوس
شریره است اینست تناسخی که از جمله منسوبین حکمت قایلند بان و اما قول بدوام تردد نفوس
مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص ازان مذهب جماعتیست که قایل بحکمتی و توحیدی و بحشر
و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و اینطایفه ارذل طوایف اهل تناسخ اند و ما توفیق الا بالله تعالی
و بفضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی کردیم که ناظر از اجای شبهه ایشان نماند
انشاء الله العزیز **فصل هشتم** از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت سوال قبر
و احوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیه سوال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة
فیه و انکاری که منسوبست بمعتزله بعضی از متاخرین معتزله انکار ان کرده و گفته که معتزله بری اند
ازین نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی المعتزلة لمخالطة عمرو ایاهم و تبعه
قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و شک نیست که نزد هر که قایل نیست ببقای روح

بعد از

بعد از موت بدن سوال و عذاب قبر مخصوص است ببدن پس واجبست اعادهٔ حیات
بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان نفع فیه السوال و العذاب المذکور چنانکه مذهب
اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان ان و نزد هر که قایل است ببقای روح تواند بود که
سوال و عذاب مذکورین مخصوص باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد
باعادهٔ تعلق روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سوال و عذاب مذکورین
در ان زمان کذلک الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و اینکه گفتیم اعنی جواز اعادهٔ حیات بسوی بدن
کاهیست که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر الاکثرین و اما اگر مراد دوام ثواب
و عقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها
غدوًّا و عشیًّا ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لا محاله بدلیل قوله تعالی و یوم یقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشدّ العذاب و من قوله صلی الله علیه و اله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرة
النیران و علی ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعادهٔ حیات بسوی بدن ما دام
فی القبر ممکن نتواند بود لانحلال البدن لا محاله و خروجه عن قبول الحیوة بالضروره و ما فی شرح
المقاصد من انا لا نم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح بنیةً
مکابرة محضة پس بنابرین ایه و حدیث مذکورین مؤید قول ببقای روح خواهد بود کما لا یخفی
و بنا بر قول باعادهٔ حیات فی الجمله خلافست که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة
و الحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض اعادة فی الحیوة القبر انما هو الرایة انموذج
من الثواب و العقاب للمکلف عجالة لکونه ادخل فی لطف التکلیف و اما البرزخ فهو الحاجز
بین الشیئین ما بین الدنیا و الاخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ
کذا فی الصحاح و ثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواح است و در احادیث کثیره وارد شده
بیان احوال ارواح فی مدة کونهم فی البرزخ و ان ارواح المؤمنین منعمون و ارواح الکفار معذبون

و در کافی روایت کرده از حبّه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المؤمنین علیه السلم بظهر کوفه
پس استاد حضرت بوادی اسلام و من نیز استادم و گویا با جماعتی همزبانی میکرد چندانکه من
از استادن بتنگ امده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخواستم و استادم و همچنین
تا چند نوبت و انحضرت همچنان استاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین انّی قد اشفقت
علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن و ردای خود را انداختم تا حضرت
بروی بنشیند پس گفت یا حبّه ان هو الا محادثة مؤمن او مؤانسة یعنی با یکی
از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین انّهم لذلک یعنی مردگان چنینند که با ایشان همزبانی
و مؤانست توان کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید ایشانرا که حلقه حلقه نشسته اند
و با هم همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لی ارواح و ما من مؤمن یموت فی بقعة
من بقاع الارض و الا قیل لروحه الحقی بوادی السلم و انها لبقعة من جنّة عدن و نیز روایت
کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلم قال قلت له ان اخی ببغداد و اخاف ان یموت بها
فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لا یبقی من مؤمن فی شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه
الی وادی السلم قلت له و این وادی السلم قال ظهر الکوفة قال اما انّه کانّی بهم حلق حلق قعود
یتحدثون و عن ابی بصیر قال ابو عبد الله علیه السلم ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنّة و فی روایة
اخری فی حجرات فی الجنّة یاکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون ربّنا اقم لنا الساعة
و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا باوّلنا و ایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلم قال ان الارواح
فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنّة تعارف و تساءل فاذا قدمت الروح علی الارواح تقول
دعوها فانها قد افلتت من هول عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم
ترکته حیّا ارتجوه و ان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی و عن یونس بن ظبیان قال
کنت عند ابی عبد الله علیه السلم فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون

فی حواصل

فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ابو عبد الله سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من
ان یجعل روحه حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذاک اتاه محمد صلی الله علیه واله وعلی وفاطمة والحسن
والحسین والملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صیّر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا
فیأکلون ویشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا وعن
ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر
ترعی فی الجنة وتأوی الی القنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین
هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعن ابی بصیر ابی عبد الله علیه السلم قال سألته عن
ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا
ولا تلحق اخرنا باولنا وعن ابی عبد الله قال قال امیر المؤمنین صلوات الله علیه شر ماء علی وجه
الارض ماء برهوت وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار **فصل نهم** از باب
چهارم از مقالهٔ سیوم در حقیقت روز قیامت وحشر وکتاب وصراط ومیزان بدانکه قیام در لغت
مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما یعنی استادن وقیامت نام روزیست که جمیع اموات
مکلفین بعد از احیا در انروز می ایستند برای حساب وبنا بر اول اضافه یوم القیمه اضافه یوم الجمعه
ویوم الاحد است وبنا بر دویم مثل اضافه یوم الدار ویوم السقیفه وبر هر تقدیر یا برای انقلست
چه لفظ از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور
در انروز یا در انمکان وجمهور اهل اسلام برانند که خدای تعالی تخریب یا افنای این عالم علی اختلاف
القولین کما مرّ خواهد کرد وبعد از ان عالم دیگر بدید خواهد اورد که انرا عالم اخرت گویند وجمیع مردگان را
زنده خواهد کرد وباز خواهد داشت در موضعی که انرا زمین قیامت ودر روزی که انرا روز قیامت
گویند برای حساب اعمال وانروزی خواهد بود در عقب ودر تلو این روزها بغایت دراز بمقدار
پنجاه هزار سال دنیا بنا برانکه افتاب انروز که هر اینه افتاب دیگر خواهد بود بامر خدای تعالی بایستد

و حرکت نکند تا انروز منقضی شود و حشر عبارت از زنده کردن مردکانست و جمع نمودن
در انموضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را دران نامه ثبت کنند و حساب
عبارت از انست که ان نامها را بنظر مکلفین در اورند و بدست ایشان دهند تا خود مطلع
باحوال خود شوند و حجت خدای تعالی بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از التیست ذو کفتین
که اعمال بان وزن کرده شود و صراط عبارت از جسر یست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر
و احد از سیف که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بران جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع
این مفهومات اجماعی امتست بلکه از ضروریات دینست لیکن در ماصدق این مفهومات
خلافست اکثر اهل اسلام حمل ان بر ظواهر کنند و بعضی نیز بتاویل بعضی قایل شوند و نزد
قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است
از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن و استادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان
و مراد از یوم قیامت یوم دهر یست نه یوم زمانی واقع در تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد
از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردانست بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت
از ارتسام و ارتساخ اثار اعمال و افعالست در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند
و حساب عبارت از مشاهده کردن نفس است اثار مرتسمه در وه میزان عبارت از عقل
نظریست که حسن و قبح افعال بان سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالتست و توسط
میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعادین جمیعا نیز تجویز امثال تاویل مذکور کنند
و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست
در امکان ان و حمل کنندکان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قولست احدهما ان اعمال المؤمن
یتصور بصور حسنه و اعمال الکافر و الفاسق بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن
ابن عباس رضی الله عنه و الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها

طاورد

کما ورد فی بعض الاحادیث النبویه والیه ذهب اکثر المفسرین وکثیری از علما حمل کرده اند میزان را
بر عدل وهو قول مجاهد والضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن
علی هذا المعنی جایز فی اللغه یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزنه ای یعادله ویساویه مع انه
لیس هناک وزن فی الحقیقه ولان العدل فی الاخذ ولاعطأ لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا
فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل وبعضی از مجتهدین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره تحقیق
در اشال اینمقام بغایت نفیس وهو ان الکل معنی من المعانی حقیقه وروحا وله صورة
وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب حقیقه واحدة وانما وضعت الالفاظ فیها علی حقیقه
مثلا لفظ القلم انما وضع لالت نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب حدید
او غیر ذلک بل الا یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس
او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقه اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف
مقادیر الاشیأ وهذا معنی واحد هو حقیقه وروحه وله قوالب مختلفه وصور شتی بعضها معقول مثل
ما یوزن به الاجرام والاثقال کذا الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب
وما یوزن به الدوایر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط کالمسطر
وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم
پس بنابرین تحقیق توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق وقوانین نظرات
که حق وباطل در اعتقادات واصول بان توان شناخت کما اختاره الغزالی فی بعض تصانیفه
وبرای خواص واعوام در افعال واعمال جمیع انبیا واوصیا اند چه صحت وفساد عمل بموافقت
با گفته وکرده ایشان ومخالفت بان محقق شود کما ورد فی احادیث ان الموازین القسط هم
الانبیاء والاوصیأ علیهم السلم وان امیر المؤمنین علیه السلم هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة
ووصی نبیها ولبعض افاضل اخواننا الالهیین کثر الله امثاله فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق میزان

القيمة مبنية على التحقيق المذكور وهي في غاية الجودة ينبغي ان يطالعها كل احد واما حدوث ابدان
در روز قيامت دفعة شک نيست در امکانش بنابر آنکه تولد حيوانات مشاهد هست ومعلوم
قال الغزالي في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب
منه بل العجب من تعلق نفس بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة و
تاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة هذا التسخير وصيرورة هذا البدن مرة
اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها وبقي منها تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلک
الاستعداد الانشائي يحصل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة
واذا لم يكن كذلک لا يقبل الاستعداد القبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممکن
بالتدريج حدوثه ممکن حدوثه دفعة والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج محسوس
الا ترى ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل وسفاد و
اما التولدي منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الى
جسم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة
تغيرت عن حالتها وصارت بالقوة قريب الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج
والنشاة الثانية وتولديه من تلک الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت وانخلعت بعضها
صورها فيرد الله واهب الصور تلک الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولما النفس
حديث عند حدوث ذلک المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التي كانت
بينهما واما الحساب فقد قال ايضا في المضنون تعلق النفس بالجسد يعني الجسد الدنيوي
فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت تنكشف الغطاء كما قال تعالى
فكشفنا غطاءک وبما ينكشف لها تاثير اعمالها فيما تقربها الى الله ويبعدها عنه ومقادير تلک الاثار
وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة واحدة

مقادير

مقادير الاعمال بالاضافة التى تأثيراتها بالتقريب والابعاد فحدّ الميزان مايعرف به الزيادة
من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور فى الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير و
تعريف مبلغها وما من الانسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حد
كنهها وقد لا يحصره اعداد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان فى قدرة الله
تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارهم فهو اسرع الحاسبين وسئل
امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلم كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة من غير تشويش وغلط
فقال كما يرزقهم الله مع ساير انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط واما الصراط فقال ايضا فى المضنون
الصراط عبارة عما لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدته حدة السيف فهو فى الدقة كالخط
الهندسى والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله
بالدعاء له فى سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال فى حق المصطفى عليه السلم انك
لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن
والتواضع بين التكبر والدنائة والعفوة بين الشهوة وبين الخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط
وطرف تفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو فى غاية البعد
من كل طرف فلذلك قال النبى عليه السلم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط الهندسى
بين الظل والشمس لا من ظل ولا من الشمس والتحقيق فى ذلك ان كمال الادمى فى المشابهة بالملائكة
وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس فى امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية لكن
كلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعودى لا ابيض ولا اسود
فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقصد السخى كانه لا بخل ولا مبذر فالصراط المستقيم
هو الوسط الحق بين الطرفين الذى لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذى يطلب
غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولو فرضنا حلقة جديد محاطة بالنار وقعت فيها نملة و

تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الی المرکز لانه الوسط الذی هو غایة البعد من المحیط المحرق
وتلک النقطة الاعرض لها فاذن الصراط المستقیم لا عرض له وهو ادق من الشعر واد لک خرج من
القوة البشریه الوقوف علیه فلا جرم یرد امثالنا النار بقدر میله عنه کما قال الله تعالی وان منکم الا
واردها کان علی ربک حتما مقضیا وقال ولن یستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا
کل المیل فان العدل بین المرئتین فی المحبة والوقوف علی درجة متوسطة لا ینیل فیه الا احدهما کیف
یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذه العالم علی الصراط المستقیم الذی حکی الله تعالی حقیقته علی النبی
علیه السلم وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه مر علی صراط الاخرة من غیر میل وجاء فی الحدیث یمر
المؤمن علی الصراط کالبرق الخاطف فصل دهم از باب چهارم از مقاله
سیوم در حقیقت جنت ونار جنت عبارتست از دار ثواب ونار عبارت از دار عقاب
وثواب وعقاب جسمانند را لامحاله داری باید جسمانی وخلافست درینکه جنت ونار موجودند
الآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند وبعضی از معتزله بر مذهب ثانی
وحق مذهب اول است بنابر دلالت ظواهر ایات واحادیث بران باعدم ضرورت تاویل
ونیز اوخلست در لطف وو عد و وعید کما لایخفی وهستند فرقه ثانیه چند وجه است اول لزوم
عبث وان مندفع است بوجه دویم از وجهین مذهب مختار دویم لزوم فنا وهلاک لعموم
الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامهما وان مندفع است بحمل اجماع بر زمان بعد
قیامت فلا ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة سیوم عدم تحقق مکان برای جنت ونار چه
تحققشان در سموات اینعالم ممتنع است لاستحالة الخرق فی الافلاک وتوقف الدخول فیهما
علیه حینئذ وکذا فی عنصره لانها لا یتسع جنة عرضها السموات والارض وهمچنین در عالم دیگر لاستحالة
وجود عالم اخر مباین لهذا العالم کما مر عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی ولقوله علیه السلم
سقف الجنة عرش الرحمن وقد سبق ان خرق الافلاک غیر محدد للجهات غیر ممتنع ونار

دوز

224

موصوف نيست بوسعتی که در عالم عناصر کنجایش ان نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما
هو المشهور و رای حکما انست که دار جنت جسمانی بواطن افلاک است و هی نفوسها المنطبقة کما مر
الاشارة الیه و قال الغزالی فی المصنفون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل و شرب و نکاح
یجب التصدیق بها لامکانها و هی کما تقدم حسی و خیالی و عقلی اما الحسی فبعد رد الروح الی البدن
کما ذکرناه و لا کلام فی ان بعض هذه اللذة مما لا یرغب فیها کل احد مثل اللبن و استبرق و من الطلح
المنضود و السدر المخضود و هذا ما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم و یشتهیه غایة الشهوة و فی
کل صنف و کل اقلیم مطاعم و مشارب و ملابس تختص بقوم دون قوم و لکل احد فی الجنة ما یشتهیه
و لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون و ربما یعظم الله شهوة فی الاخرة و لا یکون تلک الشهوة
معظمة فی الدنیا کالنظر الی ذات الله تعالی فان الشهوة و الرغبة الصادقة فیها فی الاخرة دون الدنیا
و اما الخیالی فلذته کما فی النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قریب فلو کانت دائمة لم یدرک فرق
بین الحسی و الخیالی لان التذاذ الانسان بالصور من حیث انطباعها فی الخیال و الحس لا من
حیث وجودها فی الخارج و لو وجد فی الخارج و لم یوجد فی حاسته بالانطباع فلا لذة و لو بقی المنطبع
فی الحس و عدم فی الخارج لدامت اللذة و للقوة المتخیلة قدرة علی اختراع الصور فی هذا العالم
الا ان صورها المخترعة لیست بمحسوسة و منطبعة فی القوة الباصرة فلذلک لو اخترعت صورة
جمیلة فی غایة الجمال و توهمت حضورها و مشاهدتها لم یعظم لذته لانه لیس بصر مبصر کما فی النوم
فلو کانت لها قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة لعظمت لذته و نزل منزلة الصورة الموجودة
فی الخارج و لا تفارق الاخرة الدنیا فی هذا المعنی الا من حیث کمال القدرة علی تصویر الصورة
فی القوة و کل ما یشتهیه احد فیحضر عنده فی الحال فیکون شهوته سبب تخیله و سبب ابصاره
ای سبب انطباعه فی القوة الباصرة فلا یخطر بباله شیء یمیل الیه الا و یوجد فی الحال ای هو حوله
بحیث یراه و الیه الاشارة بقوله علیه السلم ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور و الشوق عبارة من الطف

الالٰهی الذی هو منبع القدرة علی اختراع الصورة بحسب المشیة واما الوجه الثالث وهو الوجود العقلی

فهو ان یکون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلیة التی لیست بمحسوسة لکن العقلیات

تنقسم الی انواع کثیره مختلفة الذات کالحسیات فیکون الحسیات امثلة لها وکل واحد یکون

مثالا للذة اخری وان کانت مما لا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر فجمیع

الاقسام ممکنة فیجوز ان یجمع بین الکل ویجوز ان یکون نصیب کل واحد بقدر استعداده فالمشغوف

بالتقلید المجمود علی الصور الذی لم یفتح له طرق الحقایق یمثل له هذه الصور والعارفون المستغفرون

بعالم الصور واللذات المحسوسة یفتح لهم من لطایف السرور واللذات العقلیة مایلیق بهم ویشفی

شوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فیها لکل امرئ مایشتهیه واذا اختلف الشهواة لم یبعد ان یختلف

العطیات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة

قاصرة والرحمة الالٰهیة القت بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملته افهامهم فیجب

التصدیق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور تلیق بالکرم الالٰهی ولا تدرک بالفهم البشری

وانما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر وما بهمین فصل که اخر فصول مقالات این کتابست

از انچه مقصود بالذات بود درین کتاب اکتفا نمائیم و بایراد خاتمهٔ موعوده در فاتحه کتاب

بفضل الله وتوفیقه طریق اختتام بپیمائیم **خاتمه** در اشارت کونه بدلالت بر سلوک راه باطن

بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طریقه است یکی طریقه حکمت وان تهذیب اخلاق است

که نتیجه سعی حکمای اشراقست دویم طریقه شرع وان محافظت اخلاص وتقوی است که غایت

مجاهدهٔ صوفیه وعرفاست وبحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند وغرض اصلی هر دو بالمآل

واحد پس مقصود درین خاتمه ایراد مقصد است **مقدمه اول از خاتمه** در ذکر طریقه حکمت ودلالت

بر تهذیب اخلاق حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر

بر دو قسمت نظریه وعملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت

225

و اختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس
و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک و اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش
متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد مانند اعمال و افعال ما ازینجهت که مؤدی بصلاح معاش
و معاد باشد و ان اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل انرا علم تدبیر منزل گویند و
یا در بلد انرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد من
حیث ینبغی ان یفعل و لا ینبغی ان یفعل انرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما اشاره
بعلم تهذیب اخلاق است و بیانش انست که نفس ناطقه را از جهت قوه عملیه و بحسب
مزاولات اعمال هیأتی در جوهر ذات مرتسخ شود که منشأ تولد اخلاق حمیده و ذمیمه باشد
و فضایل و رذایل عبارت از انها باشند و چنانکه فضایل لامحاله مؤدی بصلاح معاش و
معاد است رذایل مؤدی بفساد هردو باشد پس لابد است از چاره و تدبیری که هیات
مرتسمه در نفس همه منشأ فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود و ان تدبیر بصنعت تهذیب
اخلاق حاصل تواند شد و خلق ملکه ایست نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال باشد
از نفس بحیثیتی که محتاج بفکر و رؤیتی نباشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل
انکه اصل مزاج بدن مقتضی ان باشد که نفس فایض شده را حالتی و کیفیتی بود مفطور با او مانند
کسی که ادنی سببی تحریک قوت غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند اورد و مانند
کسی که از سهل ترین سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند و یا گریه
در اید و مانند ان و اما عادی مانند کسی که اول بروّیت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرّن
عادت شود بحدّی که محتاج بروّیت و فکر نباشد و انیکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و حقیقی
مذهب محققین است از حکما و بعضی نیز برانند که خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل و تغییر اخلاق
ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنابرانکه معلوم است و مشاهد هم حدوث خلق و

هم تبدیل خلق و الا ترتیب و تعلیم و تأدیب را اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان
نیک نشدندی و مجالست اشرار نیکانرا زیان نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بر
سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل عن اعتیاد الافعال
التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون
اهل المدن اخیارا بما یعودونهم من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیه و المتقلبون
علی المدن یجعلون اهلها شرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون اینمقدمه دانستی بدانکه
حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلبست یکی منقاد گردانیدن قوت عملیه مر قوت نظریه را
تا هیأتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و مترسخ شود مضاد هیأت عملیه که از
جهت قوت نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تأذی وی و انجذاب
بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود دویم اعداد و تهیه نفس برای
اعمال نظر و تکمیل قوت نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات
مطلوبه از قوت عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و بطریق سهولت
و قوت عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس اینها دو قوتست یکی شهوت و دیگری
غضب و هر کدام از ان قوی متکثره را دو طرفست یک طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف
افراط در هر قوه موجب اخلال بغایت اول از غایتین مذکورتین و اخلال بجزو اول از غایت
ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزو دویم از غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد
الطرفین و محافظتش بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط
فضیلتست و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر
قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت ازان است دویم ابقای قوت و استعمال
وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارت ازان است و این هر دو معنی

مطلوبست

مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین وهذا معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق
بجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل تزکیة النفس خاصة ولیستعاد بها الهیأة الاستعلائیة وان
یکون تخلصها من البدن تخلصا نقیا واما ما فیها من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویة ومراد از
هیأت استعلائیه ملکه تسلط عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و
هیأت فاضله تواند کرد ومراد از تزکیه نفس طهارت اوست از هیأت ردیه واخلاق رذیله
ومراد از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی نباشد از هیأتی که موجب انجذاب
اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده وملائکه مقدسه تواند شد ومراد از
استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه ونظامیه تا منجر بطرف تفریط
نشود ومودی باخلال نگردد واما قوت عقلیه که آنرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات
نظریه عقل نظری واز جهت قدرت بر تمیز میان جمیل وقبیح وصحیح وفاسد قوت تمیزیه
واز جهت قدرت تصریف امور بجلب مصالح وترتیب غایات مطلوبه قوت تدبیریه خوانند
افراطش در تحصیل علوم نظریه ومعارف حقیقیه مذموم نیست وتوسط دران مطلوب نه
بلکه هرچندان درو افزاید وهمت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر وبکمال حقیقی
وسعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه وتحصیل غایات عاجله
دنیه توسط مطلوبست وافراط وتفریط هر دو مذموم ولهذا اصول فضایل چهار است بنابر آنکه
اصول قوی که واجبست تعدیل آنها ومطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه
وقوت غضبیه وقوت تدبیریه پس توسط در هرکدام علیحده فضیلتی است وتوسط در مجموع
باهم فضیلتی دیگر وتوسط در قوت شهویه را عفت گویند وتوسط در قوت غضبیه را شجاعت
وتوسط در قوت تدبیریه را حکمت ومراد حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات وتوسط
در مجموع قوی ثلثه را عدالت ولهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل

چهار باشد حکمت و عدالت و شجاعت و عفت حکمت معرفت موجودات خواه موجودات
الٰهی و خواه موجودات انسانی که وجودش باراده انسان باشد اعنی معرفت هرچه دانستنی
و کردنی که حکمت نظری و عملی عبارت ازانست و شجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس
ناطقه را انقیادی نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام برحسب اقتضای
عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت
مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر خیریت درو ظاهر
شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این قوتها
باهم موافقت نمایند و امتثال قوت ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب
قوی نفس را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف درو متحقق نشود و شیخ
ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارت
النفس گوید القوة ناطقه هی التی تسمی الملکیه و التها التی تستعملها فی البدن الدماغ و القوة الشهویه
هی التی یسمی البهیمیه و التها التی تستعملها فی البدن الکبد القلب فلذلک وجب ان یکون
عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکت النفس الناطقه معتدله و غیر
خارجة عن ذاتها و کان شوقها الی المعارف الصحیحه لا المظنونه معارف و هی بالحقیقه جهالات
حدثت عنها فضیلة العلم و یتبعها الحکمة و متی کانت حرکة النفس البهیمیه معتدله منقاده للنفس
العاقله غیر متابه علیها فیما تقسط لها و لا منهمکة فی اتباع هواها حدثت عنها فضیلة العفه و یتبعها
فضیلة الشجاعة و متی کانت حرکت النفس الغضبیه معتدله یطیع النفس العاقله فیما تقسط لها
فلا تهیج فی غیر حینها و لا تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم و یتبعها فضیلة الشجاعة ثم
یحدث عن هذه الفضایل الثلاث باعتدالها و نسبة بعضها الی البعض فضیلة هی کمالها و تمامها
و هی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکما عن اجناس الفضایل اربعة و هی الحکمة و العفه و الشجاعة

والعدالة

والعداله ولذلک لایفخر احد ولایباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من افتخر باباءه واسلافه
فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم قال الحکمة هی فضیلة النفس الناطقة الممیزه وهی
ان تعلم الموجودات کلها من حیث هی موجوده وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیه والامور
الانسانیه ویثمر علمها بذلک ان تعرف المعقولات ایها یجب ان یفعل وایها یجب ان لا یفعل
واما العفة فهی فضیلة الجزء الشهوانی وظهور هذه الفضیله فی الانسان یکون بان یصرف الشهوات بحسب
الرای اعنی ان یوافق التمیز الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک حرا غیر متعبد لشیء من شهواته
واما الشجاعة فهی فضیلة النفس الغضبیه وتظهر فی الانسان بحسن انقیادها للنفس الناطقة الممیزه
واستعمال ما یوجبه الرای المحمود فی الاراء الهایله اعنی ان لا یخاف من الامور المفزعة اذا کان
فعلها جمیلا والصبر علیها محمودا واما العداله فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضایل
الثلث التی عددناها وذلک عند مسالمة هذه القوی بعضها البعض واستسلامها للقوة الممیزه
حتی تتغالب ولا تتحرک نحو مطلوباتها علی رسوم طبایعها ویحدث للانسان بها هیئة یختار بها
ابدا الانصاف من نفسه علی نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل
که اضداد فضایل مذکوره اند اگرچه در بادی النظر چهار تواند بود وان جهل باشد که ضد حکمتست
وجبن که ضد شجاعت وشره که ضد عفت وجور که ضد عدالت کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس
سره واضداد هذه الفضایل الاربع من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور لکن
بحسب نظر مستقصی هر فضیلتی را حدیست که چون از ان درگذرد خواه بطرف افراط وخواه بطرف
تفریط منادی برذیلتی شود بلکه چنانکه محقق طوسی قدس سره در اخلاق خود اورده هر قیدی که
در تحدید فضیلتی معتبر بود واهمال کنند ویا هر قیدکه معتبر نبود ورعایت کنند ان فضیلت رذیلت
گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است ورذایل که بازای او باشند بمنزله اطراف مانند مرکز دایره
پس ازینجهت بازای هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی تواند بود چه وسط محدود باشد واطراف

نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف
ازان خط و ظاهر است که میان دو خط مستقیم جز یکی شواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشند
کذلک استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک نهج صورت نبندد و انحراف ازان منهج
نامحدود باشد و ازینجهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد و نیز در اخلاق
خواجه وارد شده که انچه در بعضی اشارات نوامیس امده که صراط خدای از موی باریکتر و از شمشیر
تیزتر بود عبارت ازین معنی است و بیش ازین از غزالی نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای
نامتناهی که بازای هر فضیلتیست راجع بدو نوع است یکی انکه از وسط بطرف افراط مایل باشد
و دیگری انکه از توسط بتفریط میل کند پس بازای هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون
اجناس فضایل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازای حکمت و ان سفه بود و بله
و دو بازای شجاعت و ان تهور بود و جبن و دو بازای عفت و ان شره بود و خمود شهوت
و دو بازای عدالت و ان ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دوم
در جانب تفریط اما سفه استعمال قوت فکری بود در انچه واجب نبود یا زیاده بر انچه واجب
بود و هو المراد من الجربزه و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه انچه از روی خلقت بود
و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بران جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر ازان
محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوت بود
از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب
معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال
و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل باشد بر انواعی از فضایل
اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است انچه مشهور است هفت نوع است اول ذکا
و ذکا انبود که از کثرت مزاولت مقدمات نتیجه سرعت در ترتیب قضایا و استخراج نتایج

ملکه شود دویم سرعت فهم وان سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم تا دران بمزید تاملی محتاج
نشود سیوم صفای ذهن وان استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطراب
و تشویشی چهارم سهولت تعلم وان قوتی بود که مکتسب شود نفس را و حدتی که حاصل شود ذهن را
که بی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل وان نگاه داشتن
اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل
و اعتبار خارجی نکند ششم حفظ وان ضبط کردن و نگهداشتن صورتهائی بود که عقل یا فهم
بقوت تفکر یا تخیل تلخیص ان کرده باشد هفتم تذکر وان سهولت بیاد اوردن صور محفوظه باشد
در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعتست مشهور یازده نوع است اول
کبر نفس وان عدم مبالاة نفس بود بکراهت و هوان و بیسار و عسار تا در احتمال امور ملایم و غیر
ملایم یکسان باشد دویم نجدت وان واثق بودن نفس باشد بثبات خویش تا در حالت خوف
جزع نکند و حرکات نامنتظم ازو صادر نشود سیوم بلندی همت وان باک نداشتن بود از هر سختی
و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر
وان قوت مقاومت الام و شداید باشد سیما اهوال تا از معارضه ان شکسته نشود پنجم
حلم وان طمانینه بود که با وجود ان قوت غضبی تحریک نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون وانرا
عدم طیش نیز گویند وان ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربها که در محافظت
دین و عرض روی نماید هفتم شهامت وان حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم بتوقع
ذکر جمیل هشتم احتمال الکد وان تاب اوردن تعبهاست که مر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده
عارض شود نهم تواضع وان در نظر نیاوردن باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانی که در جاه
و اعتبار ازو نازلتر باشند دهم حمیت وان عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش
واجب باشد یازدهم رقت وان متاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در

افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفتست دوازده نوع است اول حیا
و ان انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دویم رفق و انرا دماثت
نیز گویند و ان حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سیوم حسن هدی و ان محبت
رغبت صادق بود که حاصل شود نفس را در اراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و ان
مسالمت و واگذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متنافیه از روی قدرت
بدون اضطراب پنجم دعت و ان سکون نفس باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوت
ششم صبر و ان مقاومت نفس باشد با هوا تا مطاوعت لذات قبیحه از و صادر نشود هفتم
قناعت و ان اسان گرفتن باشد امور مآکل و مشارب و ملابس و امثال انرا و اکتفا کردن
بهر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة هی ان تصبطلوا عن الاشتغال بالخرج
عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات المقیمة للابدان و ان لا تحرص علی ما لیس له
من ذلک عنده غیره و قال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل و المشارب و الزینة هشتم
وقار و ان ارام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث بمطالب و کارها تا بسبب شتابزدگی
مجاورت حد و اندازه از و صادر نشود نهم ورع و ان ملازمت نفس باشد مر اعمال حسنه
و افعال جمیله را بجدی که قصور و فتور بر و راه نیابد دهم انتظام و ان ملکه کردن نفس است
تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض مطلوبه یازدهم حریت و ان
متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحموده و الصرف من المصارف
المحموده و امتناع نمودن و باز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومه و قال الشیخ
ابن مسکویه فضیلة النفس بها تکتسب المال من وجه و تعطی فی وجه و تمتنع من اکتساب المال
من غیر وجه دوازدهم سخا و ان سهل بودن و اسان شدن انفاق اموال و اسباب است
بذوی الحاجات و ارباب الاستحقاق و باید دانست که سخا نوعیست از فضیلت که در تحت

او انواع بسیار است و مشهور نیز هشت نوع است اول کرم و ان سهل شدن است بر نفس
انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای ان کند
دویم ایثار و ان بسهولت بذل کردن مالست بغیر با وجود احتیاج خود بان سیوم عفو و ان اسان
شدن ترک مکافات بدی است یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بران چهارم مروت
و ان رغبت صادق است بایصال نفع بغیر و بذل مالابد و زیاده بران پنجم نبل و ان ابتهاج
و سرور نفس باشد بملازمت و مداومت افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواساة و هی
معاونة الاصدقاء و المستحقین و مشارکتهم فی الاموال و الاقوات هفتم سماحت و هی بذل بعض ما لا یجب
هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و امّا انواعی که در تحت جنس عدالتست و ان دوازده است
اول صداقت و ان محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت و رفاهیت
لمن هو صدیق له و ایثار هر چه ممکن باشد ازینجمله برو دویم الفت و ان متفق بودن رایها و اعتقادهاست
باجماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سیوم وفا و ان تجاوز نکردنست از ملازمت طریق معاونت
و مواساة چهارم شفقت و ان اهتمام بر ازالهٔ مکروهیست که متوقع باشد و وصولش با جدی
پنجم صلهٔ رحم و ان شریک کردن خویشان و پیوستگانست با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات
و ان مقابله کردن احسانیست که با او کنند بمثل ان یا زیاده بران هفتم حسن شرکت و هو ان یکون
الاخذ و الاعطاء فی المعاملات علی الاعتدال الموافق للجمیع هشتم حسن قضاء و هو ان یکون مجازاة
و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنّة و الندامة نهم تودّد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل الفضل بحسن
اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المحبّة منهم دهم تسلیم و ان حسن تلقی است و رضا دادن باموری
که متعلق بخدای تعالی باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا و ائمه اگر چه موافق
طبع او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل ان بود که کارها که حوالهٔ ان بقدرت و کفایت
بشری نبود و رای و رویت خلق را در ان مجال تصرف صورت نبندد زیادت و نقصان و

تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت وهی تعظیم الله
عزوجل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلم و العمل بما توجبه
الشریعة و تتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل
واقعند و چنانکه هر جنس از اجناس فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت در مقابل واقعست
بهمان اعتبار مثلا انواع هفتگانه فضیلت حکمت و ذکا وسط بود و میان خبث و بلادت که واقعند
در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکیست در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت
آنکه از کسالت و ترک اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و همچنین سرعت فهم وسط بود
میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطائی که از اهمال فهم ناشی شود و صفای ذهن
وسط بود و میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی
تجاوز از حد مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود و میان مبادرتی که مجال استثبات
صور نه‌د و میان تصنیعی که مؤدی بتعذر شود و حسن تعقل واسطه بود میان صرف ذکر
در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد و میان قصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ
واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از آنچه حفظش
مهم باشد و تذکر واسطه بود میان فرط استعراضی که موجب تضییع وقت و کلال الت بود
و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجبست مراعات وی لازم آید و همچنین در انواع
سایر اجناس فضایل و بجهة اکثر رذایل نامی معین موضوع شده لیکن معنا در ذهن ممتاز باشند
قیاس متوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره
وگاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاست و وقاحت
که تفریط در سخا و همچنین تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع و تحرج که افراط
در عبادتست و فسق که تفریط در عبادت وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند

سخاوت که گاهی مشتبه است ببخل و ان گاهیست که صرف مال بموضع لایق نباشد پس
نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاهداشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرده و گاهی مشتبه است
باسراف و ان گاهیست که صرف مال در موضع غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد
و مردم گمان برند که سخاوت نموده و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نباید کرد پس
نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت و گاه
باشد که منظور اثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر اثار فضیلت غالب وجودی باشد
مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی
بوجودی بسیار افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه
شوند بانها اسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر اثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف
تفریط که عدمیست نه طرف افراط که وجودیست مثالش عفت که مشتبه است بخمود نه بشره
و بسیار باشد که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل پس لابد است از تنبیه بان مثلا در
حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلفیق فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره
بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بوفور کمال و علم و فضل انکس گواهی دهند لیکن
در حقیقت وثوق نفس و برد یقینی که ثمرهٔ حکمتست در ایشان حاصل نبوده و مثل ایشان در تقریر
علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکات افعال انسان و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی
که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنا بر انکه لذت
وهمی لطیف تر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات اخرویه که از جنس
لذات دنیویه است نمایند بنا بر انکه الطف است و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف
بحقیقت کسی است که حد و حقیقت عفت در او موجود بود و حقیقت عفت انست که اعمال قوت
شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقا شخصی و نوعی کند و باعث بر ایثار این فضیلت همان

معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانکه حقیقت سخاوت از ایشان
منفی باشد چه حقیقت سخاوت انست که باعث بر بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی
نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات خسیسه و یا طامعان ارباح متضاعفه
و یا متوقعان لذات وهمیه یا و نه قلت معرفت بقدر مال و صعوبت مداخل وی چنانکه اکثر
میراث یافتگان و یا بیمبالاتان در وجوه مکاسب را و قدر مال بغایت عزیز است بنابر آنکه
ضروریست در تدبیر معاش و نافع در اظهار حکمت و اکتسابش از وجوه ستوده معتبر چه مکاسب
جمیله بسیار کمست و سلوک طریق ان بر احرار بغایت دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب
بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگ گرانست بر فراز کوهی بغایت
شده بلند و خروج در اسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر از
مال ناقص حظ افتند و اغنیا را اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل داند کران نه نقصی است
و این نه کمال و همچنین علی مشتبه بشجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان
موجود نبود مانند کسانکه بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب
مال یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیویه چه باعث برین اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت
شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مال یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض
خسیسه از خساست طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت
انکس بود که حذرش از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و بدین
سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت دوستر
دارد از تاخیر اجل با چندین عیب و علت دوستر شمرد و اشاره باینست انچه شجاع حقیقی علی
بن ابی طالب با اصحاب خود میگفته که ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا و الذی نفس ابن
ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الراس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان

237

اگر چاره کنید کشته نشود چه توانید کرد که باجل موعود بمیرد بخدا که جان علی در قبضهٔ قدرت
اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسان تر است از مردن بر بستر و ازینجمله که گفتیم معلوم شد
که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط ارکان این فضایل متحقق
شوانند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی
و شجاع بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکب است
از علمی مطابق و عملی موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است و راستی
گفتار اشاره بعلم مطابق و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها
کرده و از راه باطن قدمی نه پیموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدن است بخدا و رسیدن بخدا
ممکن نیست مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدای
که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لامحاله با جسم
باقیست و آن هر آینه کندهٔ پای اوست و از پای کنده دار راه پیمائی نیاید پس تا علاقهٔ جسم باقیست
از خدا محروم باشد و تهذیب دانستی که تهذیب اخلاق اوست که موجب قطع علاقهٔ اوست
از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور
نیست که این باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح
یرفعه و کلمه اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآن است و طیب اشاره بصفت بعلم و
بالا بردن مراد را اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر در یرفع راجع باشد بعمل
صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالیست لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را
رافع او نموده باینمعنی که مقصود از عمل صرف قلوبست از خلق بسوی خالق لتنبعث بعد
الانصراف الیه تعالی المعرفة و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم کردانند و ضمیر
بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود

مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق
و هذا غایة ما اردنا للاشارة الیه من علم الاخلاق مقدمه دویم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از علمای
شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته
که مناط تمامیّت انسان و کمالیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظر بتحصیل ملکه عدالتست
که عبارت از توسط است در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل باحد طرف افراط و تفریط نباشد
و ان لامحاله موقوفست بمعرفت تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر اینه
تفاصیل ان مقدور بشر نتواند بود بلکه موقوفست تعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین کلیّه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق
موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز
اعنی حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات وجوب نبوت
چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود بر نمط مطلوب چنانکه گذشت و بالجمله اندازهٔ اعمال
هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فعل فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق
بعد عدّ انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا
معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت نیست
مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلم چنانکه سابقا اشاره بان رفت پس غرض از بعثت انبیا
نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیّدهم و
خاتمهم صلی الله علیه و اله بُعثت لاتمّم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و اعمال
شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلّی بفضایل و تخلّی از رذایل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق
فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و این معنی لامحاله موقوفست به تنبیهی کامل و آگاهی وافی
و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تعلقات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمام

232

عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص مخصوص و خلوص نیّت از جمیع شوایب
و لا محاله ملاحظهٔ ایمعنی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم و عادات و مباشرت
امور دنیویّه ملت در هر زمانه از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت
نظریّه اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بران
میداشته و میفرموده بدون انکه تسمّی باسمی و تخصیص بوضعی و هیأتی را واجب دانند و لازم
شمرند و در صدر سالف نیز شعار خلّص صحابه و کمّل تابعین همین بوده تجرد و انفراد بجهة عبادت
و بندگی و یرامی ستوده اند تا انکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم غیر معهوده احداث نمودند
و تزیّی و بزیّی خاص و تسمی باسم مذکور لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات وضع کردند
و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد در هم شدند و رطب و یابس باهم امیخیشد و اقرب بصواب
همان اکتفا بنسبت عبودیت و بندگی کردنست و از سمت و لقب مؤمنین و مخلصین و صالحین
و متقین که در قران مجید و سنت مطهره واقع شده تجاوز ننمودن و از زی و هیأت فقر و فنا
در هر لباس که باشد چنانکه شیوهٔ صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودن و باطلبه محققین این طبقه
ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانهٔ الهی مقصور سازند و بهیچ مطلبی دیگر بوجهی از وجوه
نپردازند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول ان بعد از تیقظ توبه کردنست
از ترک طاعات و ارتکاب سیآت و اخرش گذشتن از هرچه غیر اوست و توبه کردن از گناه
حقیقی که عبارتست از صورت مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنبٌ لا یقاس به ذنبٌ و ما بین
مقامین مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر ان در هزار مقام کرده و خواجه عبدالله
انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام که اصول مقاماتند نموده که هر مقام از ان
مقسوم است بده قسم و هر قسمی از ان مقامیست علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شوند و اوین
مراتب را که گذشتن از جمیع ماسواست مرتبهٔ فنا خوانند نه بنحوی که فنا در ان منظور تواند بود

پس شامل فنای از فنا نیز باشد و درانمرتبه خوض لجّه وصول روی دهد و جامع صفات
حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر
مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات گفته انّ هذا الباب اجلّ ما فی
هذا الکتاب فانّه مرتّب فیه علوم الصوفیه ترتیب ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ
در اول باب مذکور میگوید انّ للعارفین مقامات و درجات یحظون بها و هم فی حیوتهم
الدنیاویّه دون غیرهم فکانّهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجرّدوا عنها الی عالم القدس
یعنی هر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوص‌اند
بان و غیر ایشانرا از ان مراتب و درجات نصیبی نیست و ان اختصاص با بقای حیات
دنیویّه و تعلق نفوس ایشانست بابدان پس گویا ایشان با انکه در جلباب و لباس ابدان
خودند دران لباس و جلباب نیستند بلکه ان لباس را از خود کنده اند و بدور انگنده و در
فصلی از فصول ان باب گفته العرفان مبتدان من تفریق و نقض و ترک رفض ممعن فی جمع
هو جمع صفات الحق للذات المریده بالصدق منه الی الواحد ثم وقف و محقق طوسی قدس
سره در شرح این کلام گفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس شرح این
کلام کرده بما ملخّصه ان تحصیل المعرفه التی هی کمال للنفس الناطقه الناقصه المستعده له بالقوه
یکون بشیئین تخلیه و تحلیه کما انّ مداواة المرضی تکون بشیئین تنقیه و تقویه و الاول سلبی و الثانی
ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منها درجات اما درجات التخلیه فالتفریق بین ذات العارف
و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق هو تفصیل بین شیئین لا ترجیح لاحدهما علی
الاخر ثم نقض لاثار تلک الشواغل کالمیل و التفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بتجرّد عما سوی
الحق و الاتصال فان النقض هو تحریک شئ لینفصل عنه اشیاء مستحقره بالقیاس الیه کالغبار
عن الثوب ثم ترک لطلب الکمال لاجل ذاته فان الترک تخلیه و انقطاع عن شئ ثم رفض لذاته

بالکلیه

بالکلیه فان الرفض ترک مع اهمال وعدم مبالاة اما درجات التخلیه فبیانها عن الاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات
وکل علم مستغرق فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات وکل ارادة مستغرقة فی ارادته
التی یمتنع ان یمتنع عنها شیء من الممکنات بل رای کل وجود وکل کمال وجود صادر عنه فایضا
من لدنه وصار الحق حینئذ متخلقا باخلاق الله بالحقیقه فهذا معنی امعان العرفان فی جمیع صفات
الحق اللذات المریده بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات وما یجری مجریها مع کونها متکثره
بالقیاس الی الکثره متحده بالقیاس الی مبداها الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیه وهی
بعینها ارادته وکذلک سایرها واذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات بل الکل شیء واحد کما قال تعالی انما الله اله واحد فهو لا شیء غیره وهذا معنی قول الشیخ
سنته الی الواحد وهناک لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
وپوشیده نماند که این کلام تقریری دیگر است مر وحدت وجود را که قرة العیون عرفا وثمره العلوم
اولیاست ودرین تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل
حتی کنت سمعه الذی یسمع وبصره الذی یبصر ویده التی یبطش ومعلوم شود که اینمطلب عالی
مذعن به حکما وموافق شریعت غراست واز مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود مرتبه که معرفت بالا
تر از مرتبه حکمتست ومطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است
از جسمانیات وپیوستن بملأ اعلی وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی وتحصیل
مقام فنا وپیوستن بعالم بقا ومطلب عرفا وحکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد وعباد چه مطلب
زهاد وعباد گذشتن از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه فانیه
بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه وشیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد و
عابد وعارف گفته المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی نفل

العبادات من القيام والصيام ونحوهما تخصّ باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سرّه تخصّ باسم العارف وقد تتركّب بعض هذه مع بعض و در
بيان فرق ميان اغراض زاهد و عابد و ميان غرض عارف گفته الزهد عند غير العارف معاملة
ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزّه عمّا يشغل سرّه عن الحق وتكبّر
على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانّه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة
هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسرّ الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السرّ الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السرّ اطّلع الى نور الحق غير مزاحم
من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس چون در فرق اول اشاره
كرد بقوله وقد تتركب بعض هذه مع بعض كه هر زاهد و عابد عارف بودنش لازم نيست اگرچه هر
عارف البته هم زاهد است و هم عابد و ظاهر شد وجود زهد و عبادت در غير عارف نيز پس
در فرق دويم بيان كرد مغايرت زهد و عبادت غير عارف را با زهد و عبادت عارف
چه زهد غير عارف در حقيقت اشترائيست و استعراضي مر متاع فانی دنيا را بمتاع باقی آخرت
و عبادت غير عارف معامله ايست مانند كسی كه عمل كند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف
كه تنزهی است از هرچه غير حق تعالى است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالى نشود و تكبرى است
يعنی استحقاريست مر غير حق تعالى را در جنب حق تعالى و عبادت عارف رياضتی است و عادت
دادنی مر همتها و قوتهای خود را در وقت توجه باطن بجناب مطيع و منقاد او باشند و مزاحمت
با و ننمايند و باطن او را بهواهای خودشان مشغول نسازند ثم قال في فصل آخر فاذا بلغ الرياضة
الى النيل صار سرّه مرآة مجلوّة حاذى بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها
من اثر الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردّدا يعنى چون رياضت بسر حد كمال رسد باطن عارف

چون مرآت شود جلا یافته که در مقابل وجه حق تعالی داشته شده باشد پس متمثل شود در آیینهٔ
باطن عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر و لذات حقیقیه و مبتهج باشد لامحاله بخود پس او را
نظری بسوی حق باشد و نظری بسوی خود و ازینجهت هنوز متردد باشد ثم قال فی فصل اخر
ثم لیغب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لها لا من
حیث هی بزینتها و هناک یحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش بحق
باشد و گاهی بخود پس باید که همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود
غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه والتفاتش
مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند
ازینجهت که ملاحظ حق است و آیینه جمال مطلق کننده ازینجهت
که ذات خود را صاحب چنین رتبتی و زینتی بیند
و چون عارف باینمقام رسد هر اینه بحق وصول رسیده
باشد بلغنی الله و جمیع طالبی الحق الی ذلک المقام بمحمد
و اهل بیته علیهم السلم و هذا اخر ما اردناه والحمد لله المفضل
المنعام والصلوة والسلم علی رسوله و اهل [illegible]
الکرام تمت بعون الله تعالی ثامن عشر شهر رجب
فی تاریخ سنه اثنا و تسعین بعد الف علی ید
احقر عباد الله المبین ابن محمد عسکری محمد
امین الشوشتری غفر الله تعالی ذنوبهما بحق
سید الورا شافع یوم العرصات



بمنه وجوده وکرمه م م م
یا الله یا محمد یا علی
م م





[illegible]
[illegible]













La Société des Etudes Iraniennes
L'Association Française des Amis de l'Orient

vous prient de bien vouloir assister à la conférence de

Monsieur le Professeur MASSÉ
Membre de l'Institut
Administrateur de l'École des Langues Orientales

« TRISTAN et ISEULT en IRAN »

le Samedi 26 Février 1949, à 17 h. 30
*au Musée Guimet, Place d'Iéna - XVI^e^*



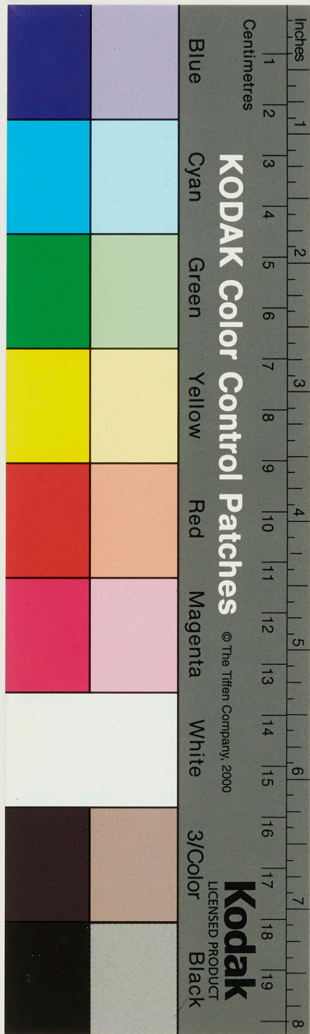
CETTE INVITATION EST VALABLE POUR DEUX PERSONNES

Gowhar-è morād گوهر مراد

par Abd-or-Razzāq Lāhidji
(A.H. 1052-1077 : XVIIe s.)

Traité de théologie chiite
(connaissance de soi-même,
———— Dieu
devoirs religieux; prophétie
imāmat; vie future ≡ ;
méthode spirituelle des philosophes
et des çoufis)

Manuscrit daté de 1092,
donc ~~[illegible]~~ peu après
la mort de l'auteur.
Très lisible.



Gowhar-è morâd گوهر مراد

par Abd-or-Razzâq Lâhidji
(A.H. 1052-1077 : XVII^e s.)

Traité de théologie chiite
(connaissance de soi-même,
——————— Dieu
devoirs religieux; prophétie
imâmat ; vie future ;
méthode spirituelle des philosophes
et des çoufis)

Manuscrit daté de 1092,
donc ~~[illegible]~~ peu après
la mort de l'auteur.
Très lisible.